BR
118
.B184

LIBRARY OF PRINCETON
* NOV 1 1906 *
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BR
Section 118
.B184

ENCYCLOPEDIE

DER

CHRISTELIJKE THEOLOGIE

DOOR

DR. J. M. S. BALJON,

Hoogleeraar te Utrecht.

UTRECHT,
J. VAN BOEKHOVEN,
1900.

VOORREDE.

De studenten in de godgeleerdheid, die zich voorbereiden voor het predikambt in de Ned. Herv. kerk, zijn naar den eisch der kerkelijke wetgeving verplicht, de lessen over de Encyclopedie der Christelijke Theologie gedurende één jaar te volgen. Te Utrecht bestaat de goede gewoonte, dat de studenten van het eerste studiejaar aan deze colleges deelnemen. Wenschelijk is, dat de hoorders eene schets van het geheel verkrijgen, doch dit is in één jaar onmogelijk, tenzij dat de docent eene Handleiding gebruike en daarover spreke. Naar de gewone manier van college geven besteedde ik ongeveer drie jaren aan mijne schets. Ik besloot derhalve haar uit te geven, hopend daarmede aan het belang van het onderwijs bevorderlijk te zijn.

Mijnen ambtgenoot Prof. Dr. G. H. LAMERS *dank ik voor menige vriendelijke opmerking mij gegeven.*

J. M. S. BALJON.

UTRECHT, Juli 1900.

INHOUD.

Bladz.

§ 1. Het begrip Encyclopedie . . . . 1—6.
§ 2. De taak van de Encyclopedie der Christelijke Theologie. . . . . 6—9.
§ 3. Encyclopedie en Methodologie of Hodogetiek . . 9—11.
§ 4. Het verdeelingsbeginsel in de Encyclopedie . . . 11—15.
§ 5. Het karakter van de Christelijke Theologie . . . 16—23.
§ 6. De geschiedenis der Encyclopedie van de Christelijke Theologie . . . . 23—68.

De kenbronnen van den Christelijken godsdienst of het litterarisch deel der Theologie . . . . 69—113.

§ 1. De tekst van de Boeken des N. V. . . . . . . 72—83.
§ 2. De geschiedenis van den tekst . . . . 83—87.
§ 3. De vaststelling van den tekst . . . . 87—89.
§ 4. De geschiedenis van den gedrukten tekst . . . . 90—95.
§ 5. De exegese van de Schriften des N. V. Hermeneutiek. 95—104.
§ 6. De geschiedenis van de Boeken des N. V. . . . . 104—113.

De geschiedenis van den Christelijken godsdienst of het historisch deel der Theologie . . . . 114—156.

§ 1. De formeele zijde der geschiedenis van den Christelijken godsdienst . . . . 114—128.
§ 2. De materieele zijde der geschiedenis van den Christelijken godsdienst . . . . 128—136.
§ 3. De Christelijke Archaeologie . . . . 136—139.
§ 4. De Christelijke Statistiek . . . . 139—141.
§ 5. Het Kerkrecht . . . . 141—145.
§ 6. De Christelijke Dogmengeschiedenis. . . . . . . 145—156.

Het wijsgeerig deel der Theologie . . . . 157—204.

§ 1. De Theologie des Nieuwen Verbonds . . . . . . 157—164.
§ 2. De Symboliek . . . . 164—169.
§ 3. De Christelijke Dogmatiek . . . . 169—182.
§ 4. De Christelijke Ethiek of Zedekunde . . . . . . 182—201.
§ 5. Apologetiek. Polemiek. Wijsbegeerte van den godsdienst . . . . 201—204.

ENCYCLOPEDIE

VAN DE

CHRISTELIJKE THEOLOGIE.

§ 1. Het begrip Encyclopedie.

1. De oorsprong van het begrip Encyclopedie moet bij de Grieken worden gezocht, die van de volken der oudheid het meest wijsgeerig aangelegd waren en gaarne over het wezen en het verband der dingen nadachten. Het woord Encyclopedie evenwel was den ouden Grieken onbekend. In deze samenstelling wordt het bij de Grieken het eerst aangetroffen bij Galenus, die als arts en wijsgeer omstreeks 200 na Chr. stierf. Zie Galenus, Περὶ διαιτῆς ὀξέων, de victus ratione in morbis acutis, c. II. Bij den Latijnschen schrijver Plinius vinden wij het reeds vroeger *Nat. hist. praef.* (ed. Detlefsen, I, p. 17): „Jam omnia attingenda, quae Graeci τῆς ἐγκυκλοπαιδείας vocant." De Griek was gewoon de samenstellende deelen los naast elkander te plaatsen en sprak van ἐγκύκλιος παιδεία. Παιδεία is onderwijs, opvoeding, opleiding, welke noodig is om iemand van een παῖς tot een ἀνήρ te maken. Ἐγκύκλιος is al wat zich aan ons voordoet als een κύκλος, kring of cirkel. Dit denkbeeld laat schakeering toe, al naar gelang bedoeld wordt iets, dat zelf eenen kring vormt, iets, dat in eenen kring of eenen cirkel rust, of iets, dat zich in eenen kring beweegt. Een ronde tempel heet ἱερὸν ἐγκύκλιον. De gemeene burgerrechten of δίκαιά heeten ἐγκύκλια, omdat zij in den kring der burgers rusten en zich even ver uitstrekken als

deze kring zich uitstrekt. In Athene sprak men van λειτουργίαι ἐγκύκλιαι, ἐγκύκλια ἀναλώματα, ἐγκύκλιαι δαπάναι, ἐγκύκλια διακονήματα, om aan te duiden diensten ten behoeve van den staat, die bij toerbeurten omliepen, uitgaven die periodiek terugkeerden of bezigheden, die in vasten kringloop telkens afwisselden. ARISTOTELES (Polit. II, p. 1269$_b$, 35) noemt zelfs τὰ ἐγκύκλια zonder meer den dagelijkschen en den periodiek terugkeerenden arbeid. Zoo verbond zich met ἐγκύκλιος het denkbeeld van het alledaagsche, gewone of normale. HESYCHIUS verklaart ἐγκύκλια· τὰ ἐγκυκλούμενα τῷ βίῳ καὶ συνήθη. ISOCRATES (III, 22) verbindt ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις καὶ τοῖς μετὰ τὴν ἡμέραν ἑκάστην γιγνομένοις, d. i. in den gewonen en alledaagschen loop der dingen. Voegde men ἐγκύκλιος bij παιδεία, dan wilde men die soort of hoeveelheid van kennis aanduiden, welke voor een normaal ontwikkeld Atheensch burger onmisbaar geacht werd.

Bij de bepaling van ἐγκύκλιος παιδεία moet men het denkbeeld van kring vasthouden, maar de bepaling van hetgeen binnen dezen kring valt, moet niet aan den onderlingen samenhang dezer kundigheden, maar aan haren samenhang in verband met de vorming van den jongen Griek worden ontleend. Vgl. A. BOECKH, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, 1877, S. 34 ff. en Dr. A. KUYPER, Encyclopedie der heilige Godgeleerdheid, 1894, I, bl. 2 enz. Uitgaande van de algemeene beteekenis van het woord ἐγκύκλιος, i. p. v. zich af te vragen, hoe dat epitheton ornans door de Grieken in verband met παιδεία gebruikt werd, omschreef QUINTILIANUS (1 : 10) het begrip encyclopedie door: „orbis doctrinae, quem Graeci ἐγκύκλιον παιδείαν vocant” en VITRUVIUS (l. VI, prooem. en 1, 2) door „encyclios disciplina uti corpus unum ex his membris est compositum.”

Wie de ἐγκύγλιος παιδεία miste, was een ἀπαίδευτος (HESYCHIUS, Lexicon s. v.) en telde niet mede. Tegenover de ἐγκύκλιος παιδεία of τὰ ἐγκύκλια μαθήματα, παιδεύματα of τὰ ἐγκύκλια stelde men niet de mate van ontwikkeling, welke zich beneden het gewone niveau bevond, maar de hoogere ontwikkeling van den wijsgeer en de kennis, die voor een bepaald vak of beroep noodig was. Uit het gezegde vloeit voort, dat toen de Romeinsch-Grieksche wereld door den Christelijken zuurdeesem doortrokken werd, de Christelijke geleerden de

heidensch-klassieke ontwikkeling tot het lagere en gewone gingen rekenen in tegenstelling met de hoogere kennis, welke uit de Heilige Schrift geput werd.

In de Grieksch-kerkelijke letterkunde verkrijgt dientengevolge naar de opvatting van SUICERUS (Thesaurus s. v.) de ἐγκύκλιος παιδεία eene gewijzigde beteekenis en wordt zij de kennis, die den geheelen kring der heidensche klassieke wereld omvatte, waartegenover dan de θεολογία, θεωρία of γνῶσις als hoogere kennis gesteld werd. SUICERUS leidt dit af uit hetgeen EUSEBIUS (H. e. III, 18) van ORIGENES verhaalt, die ook vele van de minder begaafden opwekte om de gewone wetenschappen (τὰ ἐγκύκλια γράμματα) te beoefenen, daar hij hun voorstelde, dat zij daaruit niet weinig nut konden trekken voor de verklaring van de Heilige Schrift, en die ook voor zichzelven de studie der wereldsche en wijsgeerige wetenschappen voor noodzakelijk hield.

Het bepaald gebruik van ἐγκύκλιος παιδεία stierf uit met de Grieksche beschaving en in den tijd der Scholastiek drukte men het oorspronkelijk begrip van ἐγκύκλιος παιδεία uit door *trivium* en *quadrivium* en de latere opvatting, zooals die zich onder den invloed van SUIDAS gevormd had, door litterae profanae of artes liberales.

2. Het Humanisme bracht het woord *encyclopedie* weder tot eer, maar nu naar de definitie van QUINTILIANUS als kring van wetenschappen. Zoo schrijft THOMAS ELYOT in 1536: „In an oratour is required to be a heape of all maner of lernyng: whiche of some is called the worlde of science, of other the circle of doctrine, whiche is in one worde of greke Encyclopedia" (The Governour, I, c. XIII, geciteerd in de Encyclop. Britan. s. v. Encycl.). In het midden der 16e en het begin der 17e eeuw ging de naam encyclopedie over op het boek, waarin het kort overzicht van de menschelijke kennis van die dagen vervat was. In de Middeleeuwen had men aan geschriften, waarin een soort compendium der menschelijke kennis gegeven werd, den naam verleend van *speculum*, *compendium*, *syntagma* of *systema*, doch van af het midden der 16e eeuw bezigde men daarvoor den naam encyclopedie.

RINGELBERG trad in 1541 op met zijne te Bazel verschenen „Lucubrationes vel potius absolutissima κυκλοπαιδεία", de Hongaar PAUL SCALICHIUS DE LIKA (PAULUS DE SCALA) gaf in

1559 uit zijn „Epistemon Encyclopaediae s. orbis disciplinarum tum sacrarum tum profanarum" en dezen werden door den Bremenschen Gereformeerden theoloog MATTHIAS MARTINIUS († 1630) gevolgd in zijn „Idea methodicae et brevis Encyclopaediae sive adumbratio universalis", 1606. Het was evenwel vooral door den invloed van den Gereformeerden theoloog JOANNES HENRICUS ALSTEDT, die den naam Encyclopedie voor zijnen „Cursus philosophicus" koos, dat dit spraakgebruik van het woord encyclopedie burgerrecht verkreeg. Reeds in 1608 zag dit werk in kleineren vorm het licht, maar in 1620 kwam het te Herborn in breedere bewerking uit en kreeg toen den titel van „Cursus philosophicae Encyclopaediae", waarvan het derde deel onder den titel *Septem artes liberales* ook afzonderlijk is verschenen. Gedurende vele jaren was dit werk van ALSTEDT het werk bij uitnemendheid voor de algemeene wetenschappelijke studie, zelfs in die mate, dat het in 1649 te Leiden in vier octavo-deelen werd overgedrukt. Het handboek van ALSTEDT bevat een „Compendium Encyclopaediae philosophicae", of eene samenvatting van het geheele werk. Hierop volgt eene verhandeling over de vier „Praecognita philosophica", of de Archeologie, d. i. de leer der beginselen, de Hexilogie of de leer van de intellectueele hoedanigheden, de Technologie of de leer van de wetenschappen en de Didactica of de leer van de methode. De wetenschappen zelve worden verdeeld in theoretische, practische en poëtische. De theoretische zijn de Metaphysica, de Pneumatica, de Physica, de Arithmetica, de Geometria, de Cosmographia, de Uranoscopia, de Geographia, de Optica, de Musica en de Architectonica. Onder practische wetenschappen verstaat ALSTEDT de Ethica, de Oeconomica (de leer van het huisgezin), de Politica, de Scolastica (de leer van het onderwijs) en de Historica. De disciplinae poeticae of de kunsten zijn zeven in getal: Lexica, Grammatica, Rhetorica, Logica, Oratorica, Poetica, Mnemonica. ALSTEDT vatte onder den naam Encyclopedie alle wetenschappen samen en stelde ze in haar onderling verband voor. Niet het systematiseeren van de verschillende wetenschappen, maar het weergeven van den inhoud is bij hem hoofdzaak. Het streven van ALSTEDT, wiens arbeid voor zijnen tijd zeer hoog stond, was het „corpus scientiarum", d. i. het lichaam der wetenschappen, als een wel samenhangend geheel voor oogen te stellen.

3. Het systematisch gebruik van het woord encyclopedie trad in de tweede helft der 17e en in den loop van de 18e eeuw nog sterker op den achtergrond dan bij ALSTEDT. Wel werd het woord encyclopedie nog gebezigd als titel voor min of meer systematische overzichten van den inhoud van afzonderlijke wetenschappen en zagen medische en juridische compendiën onder den naam van encyclopediën het licht, maar van lieverlede werd de encyclopedie eene samenvatting van allerlei wetenschappen. Men liet zelfs de gedachte aan eene systematische samenvatting der wetenschappen geheel los en nam, om de steeds aangroeiende stof samen te vatten, zijne toevlucht tot den lexicographischen vorm. In den trant van SUIDAS kwam het alphabet in de plaats van het organisch systeem en dusgenaamde alphabetische Real-Encyclopediën ontstonden. Men denke hier aan JABLONSKI „Allgemeines Lexicon der Künste und Wissenschaften”, 1721, ERSCH en GRUBER „Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste” 1818 enz., PIERER's „Universal- und Conversationslexicon.” Vooral kwam de naam Encyclopedie voor dit soort Real-Lexica in gebruik door het werk van DIDEROT en D'ALEMBERT „Encyclopédie méthodique ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Paris 1750—1780), door de „Cyclopaedia or a Universal Dictionary of Arts, Sciences and General Literature”, Edinburgh, 1st ed. 1773, 9e ed. sedert 1875 verschijnend, en door de Conversationslexica of Real-Encyclopediën van MEYER, BROCKHAUS en A. WINKLER PRINS. Deze algemeene Real-Lexica vonden navolging voor de bijzondere wetenschappen en zoo bestaan thans alphabetisch ingerichte Encyclopediën bijna voor alle vakken. Voor de Theologie kunnen wij hier herinneren aan de „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche”, begründet von J. J. HERZOG, 3e Auflage, herausgegeben von A. HAUCK, 1896 enz., LICHTENBERGER, Encyclopédie des sciences réligieuses, 1875 enz, W. SMITH, Dictionary of the Bible, 1860–63, W. SMITH and SAM. CHEETHAM, Dict. of Christian Antiquities, being a continuation of the Dictionary of the Bible, 1876—1880, W. SMITH, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines 1877 enz. Van Roomsche zijde verdienen vermelding WETZER und WELTE's Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften,

2. Auflage, begonnen door JOSEPH CARDINAL HERGENRÖTHER, voortgezet door FRANZ KAULEN (1880 enz.), en de Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, herausgegeben von F. X. KRAUS, 1882—1886. Zoo was dus de oorspronkelijke beteekenis van het begrip encyclopedie geheel prijs gegeven. De opvatting van de encyclopedie als de samenvatting van eene wetenschap vindt men ook nog bij BOECKH (t. a. pl. S. 36), die o. a. schrijft: „Ich will damit nicht sagen, dass eine Encyklopädie keinen Zusammenhang haben könne, nur als Encyklopädie hat sie ihn nicht.” BOECKH had geen acht geslagen op de juiste opvatting van encyclopedie, zooals die door J. G. FICHTE (Die Bestimmung der Gelehrten, 1794, Das Wesen der Gelehrten, 1806, en in vele monographiën over de Wissenschaftslehre sedert 1804) en door HEGEL (Encyklopaedie der Phil. Wissenschaft, 1817, 1827, 1830) was voorgedragen. HEGEL koos den naam Encyclopedie tot titel voor zijn systematisch overzicht van de wijsbegeerte. Het systematische in het begrip encyclopedie drong zoo eerst met volle bewustheid op den voorgrond. De wetenschap zelve, haar organisch verband, haar leidend beginsel, hare eenheid werd nu een voorwerp van wetenschappelijk onderzoek. Uit de stof van de wetenschap werd slechts zooveel overgenomen als tot recht verstand van de wetenschap noodig was.

§ 2. De taak van de Encyclopedie der Christelijke Theologie.

1. De taak van de Encyclopedie der Christelijke Theologie is de beschrijving van den cyclus der wetenschappen, die tot de Christelijke Theologie behooren. Zij schetst die wetenschappen naar haren aard of karakter en in haar onderling verband. Zij vestigt er de aandacht op, wat de voornaamste kwesties en de leidende beginselen bij de verschillende wetenschappen zijn. Zij doet ons zien, welke plaats iedere wetenschap in het geheel inneemt, naar welke methode zij beoefend moet worden, welk verschil van standpunt bij de beoefening valt waar te nemen, en welke de band is, die de verschillende wetenschappen vereenigt. Uit het gezegde over het begrip Encyclopedie vloeit voort, dat in onze Encyclopedie de verschillende godgeleerde wetenschappen niet wat haren materieelen inhoud

betreft, maar alleen naar hare formeele zijden besproken worden. Als een voorbeeld van eene formeele, systematische Encyclopedie kunnen wij wijzen op SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des Theol. Studiums, 1811, 1830. „Feitelijk biedt SCHLEIERMACHER niets anders dan een skelet van de Theologie als organismus, hoogstens met een poging tot physiologische verklaring" (Dr. A. KUYPER, t. a. pl. I, bl. 333). De beoefenaar van de Encyclopedie houde zich bij de bespreking van de verschillende wetenschappen zooveel mogelijk aan hare oude, geijkte terminologiën en wijke daarvan zoo min mogelijk af. Alleen wanneer de oude benamingen tot misverstand aanleiding geven, stelle hij daarvoor nieuwe in de plaats. Anders sticht men verwarring. Ook zie men toe, dat men werkelijke wetenschappen behandele en geen phantastische schema's vorme, die voor uitvoering niet vatbaar zijn. Het zal eenen scherpzinnigen, dialectischen geest niet moeilijk vallen, eene theologische wetenschap in zooveel onderdeelen te verdeelen, dat de rijkdom der theologische stof ieders bewondering wekt. Doch men vrage zich ernstig af, of die verschillende onderdeelen eener wetenschap werkelijk, op zichzelven beschouwd, wetenschappen zijn, vatbaar voor theologische behandeling, geschikt om er een leerboek over te schrijven of eenen theologischen cursus over te houden en geve niet toe aan de invallen van een speelsch vernuft! Bij de Encyclopedie der Christelijke Theologie moet het er ons om te doen zijn, wel de schoonheid en eenheid van het theologisch gebouw te doen bewonderen, maar niet de kunstvaardigheid van den bouwmeester, die het huis in elkander zet. Voor de theologia trede de theologus geheel op den achtergrond!

2. Het spreekt van zelf, dat onze Encyclopedie een onderdeel is van de Encyclopedie der wetenschap in 't algemeen. De wetenschap vormt idealiter eene eenheid, niet alleen om de eenheid van het subject, dat de wetenschap beoefent, maar ook om de eenheid van het object. De wetenschap in den ruimsten zin des woords stelt zich tot taak de grondige kennis van al het bestaande, van den ganschen kosmos, waarvan zij het wezen wil beschrijven en de wetten tracht te doorgronden. Diep is zij er van doordrongen, dat de schepping een kosmos, geen chaos oplevert. De gansche schepping te kennen, valt evenwel boven het bereik zelfs van den geniaalsten mensch.

Slechts een klein, zeer klein gedeelte valt binnen het bereik van zijn kenvermogen. Eene Encyclopedie van de wetenschap te beschrijven, is dus niet van een menschenkind te vorderen. Het moet de taak van den man der wetenschap zijn, zich tot een bepaald gebied, tot eene bepaalde wetenschap te beperken en haar karakter nader te leeren kennen. Toch moet de beoefenaar van eene Encyclopedie eener bepaalde wetenschap zich er van bewust zijn, dat hij een arbeider is met vele soortgelijke arbeiders en is het zijn plicht, zooveel mogelijk van de resultaten van anderer werk kennis te nemen. Wat waarheid is op het gebied van de eene wetenschap is ook waarheid op het gebied van de andere wetenschap. Dualisme is op wetenschappelijk gebied niet te dulden. De theoloog heeft rekening te houden met de resultaten op het gebied der natuurwetenschap, b. v. in zijne leer van de schepping en de goddelijke voorzienigheid, zooals ook de beoefenaar van de natuurwetenschap te rekenen heeft met de resultaten van het onderzoek, b. v. op het gebied der Psychologie en der Ethiek.

Die wetenschappen, welke zich tot den mensch bepalen, komen als vanzelven met elkander in nauwe betrekking en hebben met elkander te rekenen. De Encyclopedie der Christelijke Theologie, die zich met de verschillende vakken bezighoudt, welke op den Christelijken godsdienst betrekking hebben, heeft ter laatster instantie met den godsdienstigen mensch te maken, d. i. met den mensch in zijne verhouding tot God, zooals die in het Christendom voorgesteld wordt. Zij komt dus als vanzelve in rapport met de Encyclopedie van de Godsdienstwetenschap in 't algemeen, zooals de Christelijke godsdienst herhaaldelijk in rapport kwam met andere godsdiensten. Men kan den Christen niet als godsdienstig wezen beschouwen zonder hem tegelijkertijd te beschouwen als godsdienstig wezen in 't algemeen. De Christelijke geloofs- en levensbeschouwing of de Christelijke Dogmatiek en Ethiek moeten in de eerste plaats uit het Christelijk beginsel verklaard worden, doch daarnaast ook uit beschouwingen en beginselen, welke niet bepaald Christelijk zijn. Ons dunkt, wij hebben genoeg bewijzen gegeven voor onze stelling, dat de Encyclopedie der Christelijke Theologie niet op zichzelve staat, maar dat zij het als haar taak moet beschouwen zich

te rekenen als een onderdeel van de Encyclopedie van de wetenschap in 't algemeen en vooral acht heeft te slaan op de Encyclopedie van de Godsdienstwetenschap. De Theologie is een onderdeel van de wetenschap, de Christelijke godsdienst is een van de godsdiensten in 't algemeen beschouwd.

§ 3. Encyclopedie en Methodologie of Hodogetiek.

1. De Encyclopedie en de Methodologie of Hodogetiek moeten wel van elkander onderscheiden worden. De Methodologie leidt tot eene bepaalde wetenschap in, wijst den weg aan, welken men bij de beoefening van eene wetenschap bewandelen moet, geeft eene korte samenvatting van wat van een vak het voornaamste is, een overzicht van de geschiedenis van een vak en eene aanwijzing van de voornaamste litteratuur daarover. Zij teekent den studiegang en leert methode aan den ongeoefende. Willekeurig is de onderscheiding van Dr. A. Kuyper (t. a. pl. bl. 32), dat de Hodogetiek onderstellen zou, dat de weg er ligt, reeds betreden werd en dien weg aan zou wijzen, terwijl daarentegen de Methodologie de wetenschap zou zijn, die uitmaakt, *hoe* de weg gelegd moet worden en den gelegden weg zou keuren of beoordeelen.

Al tracht de Logica de wetten op te sporen, welke men bij de beoefening van de wetenschap in den ruimsten zin des woords volgen moet, het is toch onmogelijk eene algemeene methodologie te geven, welke men bij de beoefening van alle wetenschappen zou kunnen volgen. De algemeene wetten der Logica zijn gelegen in de eenheid van het menschelijk denken. De theoloog moet even helder en juist en op dezelfde bedachtzame wijze zijne conclusiën uit zijne gegevens opmaken als b. v de mathematicus. De wetten der Logica zijn van theoretischen aard. Maar bij de methodologie beweegt men zich op het gebied van de praktijk. De methode, welke men bij de beoefening van eene wetenschap volgen moet, hangt af van den aard, de stof van die wetenschap. Hoe geheel anders is de methode, welke de beoefenaar der natuurwetenschap bij zijn onderzoek volgt, dan de methode, welke den beoefenaar der geestelijke wetenschappen is voorgeschreven. Scherpe, zintuigelijke waarneming wordt wel van den physicus, maar niet van den theoloog vereischt. Daarentegen moet de

theoloog meer dan de physicus een man zijn van wijsgeerigen aanleg en met aanleg voor taalstudie. Hierin evenwel komen zij overeen, dat van beiden eene scherpe ontwikkeling der verbeeldingskracht gevorderd wordt. Niet alleen bij den theoloog, maar ook bij den beoefenaar der natuurwetenschap moet de phantasie flink zijn ontwikkeld.

2. Hangt de methode van de beoefening eener wetenschap van den aard der wetenschap af, daarnevens moet men in rekening brengen het eigenaardige standpunt van den beoefenaar. De praemissen, waarbij men bij de beoefening van eene wetenschap uitgaat, het oogpunt, waaruit men de verschijnselen beziet, hangen af van het standpunt, dat de man der wetenschap inneemt. Hoezeer hij naar objectiviteit streven moet, volstrekte objectiviteit is onbereikbaar. Ook een subjectieve factor is bij wetenschappelijke beoefening in 't spel. Wanneer men de mathesis buitensluit, geldt het gezegde van alle andere wetenschappen, b. v. zoowel voor de wetenschap van het recht als voor de Theologie en voor de Physica. Niemand zal het wraken, dat men bij de beoefening der wetenschap van zekere praemissen of hypothesen uitga, mits men dat eerlijk erkenne en er op bedacht zij, zijne praemissen of hypothesen zooveel mogelijk door zijn wetenschappelijk onderzoek te rechtvaardigen en aan de feiten te toetsen, opdat men zich vrijware voor de beschuldiging van willekeur. De Christentheoloog gaat bij zijn onderzoek uit van het geloof aan het bestaan van God. De physicus van het bestaan van bepaalde krachten of energiën, welke hij stricto sensu niet bewijzen kan.

3. De aanwijzing van eene goede methode bij de behandeling van een bepaald vak is niet alleen wenschelijk, maar ook noodzakelijk. Gemakkelijk is de autodidact, die door de omstandigheden genoodzaakt, zich eene methode heeft moeten scheppen, te herkennen van den man der wetenschap, die van meet af aan aan de strenge tucht eener vaste methode zich heeft gewend. De methodoloog is een ervaren gids gelijk, die den reiziger den kortsten en zekersten weg aanwijst, waarlangs deze zijn doel bereiken kan.

Wie Encyclopedie doceert, geeft ook methodologische wenken. De Encyclopedie zelve is methodologisch aangelegd, maar zij gaat niet in Methodologie op. Het belang der Encyclopedie is theoretisch, niet practisch. Het doel der

Encyclopedie moet niet verward worden met de vruchten, welke zij afwerpt, de diensten, welke zij bewijst. De Encyclopedie leidt den ongeoefende in, oriënteert hem op een hem onbekend gebied en geeft hem eene kaart in de hand van het land, dat hij moet doorreizen. Daarenboven bewaart zij den geoefende en verder gevorderde voor eenzijdigheid en verruimt zijnen blik. Dit neemt evenwel niet weg, dat het doel van de Encyclopedie als eene formeele wetenschap theoretisch is en blijft. De Encyclopedie der Christelijke Theologie doet ons het organisme van de verschillende wetenschappen kennen, maar zij is geen inleiding op de Christelijk-theologische wetenschappen. Het was daarom niet juist gezien van H. Kihn, dat hij Encyclopedie en Methodologie vereenigde in zijne „Encyklopädie und Methodologie der Theologie", 1892. Beter handelde wijlen Prof. J. I. Doedes, die in zijne „Encyclopedie der Christelijke Theologie", 1876, beide vakken van elkander onderscheidde en die afzonderlijk uitgaf: „De theologische studiëngang geschetst. Methodologische brieven aan een student in de godgeleerdheid enz." Herziene uitgaaf 1882 [1]).

§ 4. **Het verdeelingsbeginsel in de Encyclopedie.**

1. De verschillende wetenschappen, die tot de Encyclopedie der Christelijke Theologie behooren, moeten naar een bepaald verdeelingsbeginsel gegroepeerd worden. Orde moet er bij deze verdeeling zijn en alle willekeur dient te worden buitengesloten. Het verdeelingsbeginsel moet aan den aard of het karakter van de wetenschappen zelve worden ontleend en mag niet afhankelijk gesteld worden van den smaak van den beoefenaar der Encyclopedie. Wat in aard en wezen gelijksoortig is, voege men bij elkander. Zullen wij den Christelijken godsdienst, die het object van onze Encyclopedie is, goed leeren kennen, dan moeten wij dien Christelijken godsdienst allereerst uit zijne kenbronnen trachten te verstaan, d. i. wij

---

1) Voor Methodologie verdienen nog aanbeveling Herder, Briefe das Studium der Theologie betreffend. Werke, herausgegeben von Suphan, Bd. 10, E. Reuss, Reden an Theologie Studirenden im akademischen Kreise gehalten, 2. Ausg., 1879, M. Kähler, Die Universitäten und das öffentliche Leben, 1891, H. R. Frank, Vademecum für angehende Theologen, 1892, Ch. E. Luthardt, Zur Einführung in das akademische Leben und Studium der Theologen in Briefen, 1892.

moeten de verschillende vakken, die zich met het Nieuwe Testament bezighouden, dat de kenbron van den Christelijken godsdienst is, tot een geheel vereenigen. Wij noemen dus het eerste deel onzer Encyclopedie het *litterarische*. Minder juist komt ons voor, daaraan den naam van *exegetisch* deel te geven, daar de exegese hierbij toch niet het voornaamste, het alles beheerschende bestanddeel is. Omdat bij de godsdiensten, die heilige schriften hebben, aan deze gewijde geschriften eene geheel eenige waarde wordt toegekend, gaan wij niet mede met hen, die de wetenschappen, welke zich met de kenbronnen bezighouden, brengen tot het z. g. historisch deel, waarin de geschiedenis van eenen godsdienst behandeld wordt. Wij keuren het dus b. v. in G. Heinrici (Theologische Encyklopädie, 1893, S. 14) af, dat hij de z. g. Bijbelsche wetenschappen en de kerkgeschiedenis samenvat onder één hoofd: „Historische Theologie". De aard der vakken van het litterarisch deel is litterarisch, philologisch, niet historisch. Naast het litterarisch deel nemen wij als tweede deel het *historische* aan, dat zich bepaalt tot de vakken, die op de historische ontwikkeling van den Christelijken godsdienst betrekking hebben. Den Christelijken godsdienst, welken wij uit zijne kenbronnen hebben leeren verstaan, moeten wij in zijne historische ontwikkeling tot op den tegenwoordigen tijd nagaan. Hierover heerscht geen verschil van gevoelen. Hetzelfde geldt ook van de bewering, dat er naast het historisch een *philosophisch* of *dogmatisch* of *systematisch* deel bestaat, waartoe men die vakken brengen moet, welke den Christelijken godsdienst naar zijne wijsgeerige ontwikkeling behandelen. De beginselen van den Christelijken godsdienst, die zelve van wijsgeerig nadenken getuigen, zijn nader ontwikkeld en toegepast en hebben b. v. in de Dogmatiek en Ethiek hunne wijsgeerige behandeling gevonden. In de Christelijke geloofs- en levensbeschouwing heeft men getracht de Christelijke beginselen uit een principe af te leiden, de gevolgtrekkingen uit die beginselen te deduceeren en de toepassing op het leven te maken. De Dogmaticus of Ethicus treedt als wijsgeer op. Daarom verkiezen wij den naam philosophisch deel boven dogmatisch of systematisch. De naam dogmatisch past alleen bij de Dogmatiek, niet bij de Symboliek of de Ethiek en de naam systematisch omschrijft te weinig, daar alle wetenschappelijk

werk, hetzij het van dogmatischen of van historischen aard is, systematisch moet zijn ingericht.

2. Drie deelen, maar waar blijft dan het vierde of practisch deel — kan men vragen. Heeft b. v. J. I. Doëdes niet in zijne Encyclopedie een vierde deel, waarin hij handelt over de instandhouding van het Christendom? Ons antwoord luidt, dat wij het vierde of practisch deel niet tot de Encyclopedie der Christelijke Theologie rekenen. De Christelijke godsdienst heeft zijne kenbronnen, maar heeft niet ook zijne instandhouding. In het vierde deel bij J. I. Doëdes wordt het Christendom in stand gehouden. Niet de Christelijke godsdienst is daar de hoofdzaak, maar datgene wat ten behoeve van dien godsdienst gedaan wordt. De Genitivus subjectivus van de kenbronnen van den Christelijken godsdienst wordt een Genitivus objectivus bij de instandhouding van den Christelijken godsdienst. Daarenboven wat in het practisch deel ter sprake gebracht wordt, heeft meer met de voorbereiding van den evangeliedienaar dan met de instandhouding van den Christelijken godsdienst te maken. De evangeliedienaar kan moeilijk gezegd worden, den Christelijken godsdienst in stand te houden. Hij predikt het evangelie, bouwt de gemeente op en verzorgt haar. Het is van uitnemend gewicht, de theorie der werkzaamheid van den evangeliedienaar als prediker, liturg, catecheet en zielzorger te beschrijven, wanneer men handelt over de voorbereiding voor zijn ambt in eene bepaalde kerk. Homiletiek, Liturgiek, Catechetiek en Poemeniek zijn voortreffelijke vakken, maar zij hebben een zuiver practisch belang. De belangen eener bepaalde kerk en van bepaalde voorgangers domineeren, en niet het belang van den Christelijken godsdienst als zoodanig. Daarom behooren m. i. deze studievakken in onze Encyclopedie niet thuis. Het is van groot gewicht, dat de Jurist leere, hoe hij de belangen van zijnen cliënt voor de balie moet behartigen, en in die kunst onderricht ontvangt, maar dergelijk onderwijs, hoe wetenschappelijk ook, behoort toch niet tot de Encyclopedie der wetenschap van het recht. Het is — om nog een ander voorbeeld te noemen — hoogst gewenscht, dat de botanicus van eene vaardige hand de kunst afzie om den microscoop te gebruiken, maar daarom zal men de microscopiek toch niet maken tot een der deelen van de wetenschap der botanie.

De evangeliedienaar, die aan kerkbestuur zal deelnemen, hetzij in 't groot of in 't klein, die geroepen kan worden, kerkrechtelijke bepalingen te maken en kerkrechtelijke adviezen te geven, moet grondig bekend zijn met het „jus constituendum", d. i. met de grondbeginselen, welke het kerkrecht of „jus constitutum" moeten beheerschen. Maar daarom is dit „jus constituendum" nog geen afzonderlijk vak in de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Het worde als een deel beschouwd van het kerkrecht in 't algemeen, dat zijn plaats vindt in het historisch deel der Encyclopedie.

Gewoonlijk brengt men de Halieutiek, d. i. de theorie der uitbreiding van den Christelijken godsdienst in de heidenwereld, eveneens tot het vierde of het practisch deel. Wie zou ontkennen, dat het nuttig, ja onmisbaar is b. v. voor zendelingen, met de Halieutiek grondig bekend te zijn. Wanneer zij daarin geen voldoend onderwijs ontvangen hebben, is hun arbeid althans voor den eersten tijd met onvruchtbaarheid geslagen. De Halieutiek evenwel is geen wetenschappelijk vak, dat behoort in de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Van haar geldt wat wij b. v. van de Homiletiek en de Liturgiek opmerkten. Vraagt iemand waar wij de zendingsgeschiedenis in de Encyclopedie plaatsen, dan antwoorden wij in het historisch deel. De zendingsgeschiedenis is een onderdeel der geschiedenis van den Christelijken godsdienst in 't algemeen. Bij de bespreking van de uitbreiding van den Christelijken godsdienst in verschillende tijden en in verschillende landen komt de zendingsgeschiedenis van zelve ter sprake.

Het is van groot belang, dat de Christelijke godsdienst tegenover zijne aanvallers worde verdedigd en aangeprezen, en dat afzonderlijke geschriften daarover in 't licht verschijnen. Ik zou niet gaarne geacht worden, de beteekenis der Apologetiek en van sommige Apologetische werken gering te schatten. Maar de Apologetiek is geen vak der Encyclopedie en behoort dus ook niet tot het z. g. practisch deel der Encyclopedie. Het practisch nut, niet het wetenschappelijk belang geeft hier den toon aan. In de Encyclopedie der Christelijke Theologie moet de geschiedenis van den Christelijken godsdienst zijne beste apologie zijn. Sommige geleerden hebben zich zeer verdienstelijk gemaakt door den Christelijken godsdienst te verdedigen tegen enkele stelsels als tegen mate-

rialisme, positivisme, abstentionisme, evolutionisme, Darwinisme; verder door den invloed van den Christelijken godsdienst op kunsten en wetenschappen aan te wijzen en eindelijk door den Christelijken godsdienst met andere godsdiensten te vergelijken, maar hunne werken hadden niet een specifiek Theologisch belang en vallen dus buiten het kader van de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Is men in twijfel, of een bepaald studievak tot de Encyclopedie moet gerekend worden, dan onderzoeke men, of de aard en de roeping van zulk een vak specifiek Theologisch zijn, m. a. w. of alleen het belang van den Christelijken godsdienst, niet het belang van den Christelijken godsdienst en nog iets anders daarin den doorslag geven. Mij dunkt, als men zóó overlegt, kan men niet lang op eenen tweesprong staan. Men houde zich toch bij de bepaling van de vakken, die tot onze Encyclopedie moeten gerekend worden, aan deze eenvoudige en gulden woorden van J. I. DOEDES (Encyclopedie, bl. 27): „Niet al wat de Christelijke theoloog behoort te weten of te onderzoeken, moet tot de Encyclopedie der Christelijke Theologie gerekend worden" [1]).

3. Wij willen thans door enkele voorbeelden aantoonen, hoe wij de afzonderlijke vakken rangschikken. Dogmatiek en Ethiek brengen wij tot het derde of wijsgeerig deel, omdat de aard en de stof van de Dogmatiek en de Ethiek een wijsgeerig karakter dragen. De geschiedenis van den Christelijken godsdienst behoort als vanzelve tot het tweede of het historisch deel. De z. g. Inleiding op de Boeken des N. V. of de Geschiedenis van de Boeken des N. V. moet onder het eerste of het litterarisch deel worden gerangschikt. De Dogmengeschiedenis wordt door sommigen tot het wijsgeerig deel gebracht, omdat zij met leerstellingen of dogmata te maken heeft. Toch geschiedt dit ten onrechte. De aard van dit vak is historisch, niet dogmatisch. De Dogmengeschiedenis is een onderdeel van de geschiedenis van den Christelijken godsdienst als de geschiedenis van de Christelijke leerstellingen. Zij behoort dus in het tweede deel onzer Encyclopedie thuis.

---

[1]) Een overzicht van de verdeelingen der belangrijkste Encyclopediën uit de 19e eeuw kan men vinden bij DOEDES bl. 32—41. Men zal daaruit zien, dat de meeste beoefenaars van de Encyclopedie vier, een enkele vijf en sommige twee of drie deelen aannamen.

§ 5. Het karakter van de Christelijke Theologie.

1. In Theologia of θεολογία beteekent λογία het spreken, nadenken over iets. Vgl. Dr. A. KUYPER (II, blz. 179 enz.). Λογεῖον was te Athene eene spreektribune en θεολογεῖον heette de plaats op het tooneel, vanwaar zij spraken, die de goden sprekende invoerden. Terwijl in samenstellingen als ὀστεολογία, φυσιολογία enz. λογία beteekent: onderzoeken, wil dit bij Θεολογία zeggen het spreken en wel over God. Vgl. PLATO, De Republica, II, 379[a]. SUICERUS in zijnen Thesaurus (s. v.) geeft ons allerlei bewijsplaatsen, hoe het gebruik van het woord bij Christelijke schrijvers is toegenomen. JOHANNES de apostel heet als schrijver van de Apocalypse bij kerkelijke schrijvers vaak ὁ θεολόγος, omdat hij volgens hen diep was doorgedrongen in de kennis van de goddelijke verborgenheden. Alle schrijvers van O. en N. T., vooral de apostelen en profeten, werden θεολόγοι genoemd. Zoo Athan. Orat. de incarn. Verbi I, p. 62. GREGORIUS VAN NAZIANZE heette ὁ θεολόγος, omdat hij bij de beschouwing van de dogmata altoos tot God opklom en alzoo de ὕψος δογμάτων, gelijk GREGORIUS PRESBYTER schrijft, bereikte. Zie SUICERUS, Thesaurus I, 1360. Zoo verkrijgt θεολόγος de beteekenis van eenen denker, die tot God opklimt.

Behalve de beteekenis *spreken over God* verkreeg θεολογεῖν ook de beteekenis *spreken namens God*, verder *eenig punt theologisch verklaren.* Verder is θεολογεῖν = κομπολογεῖν, iets met eene zekere deftigheid of omhaal bespreken (Just. Dial. c. Tryph. I, 400 B). In de Christologische twisten en kwesties is het = iemand als God verklaren. Verklarender wijze wordt θεός er somtijds bijgevoegd. Was θεολογεῖν het spreken namens God, dan kan θεολογία worden overgebracht op het Oude en het Nieuwe Testament. In den strijd tegen de Arianen werd θεολογία benaming voor de goddelijke natuur van Jezus, terwijl οἰκονομία de naam was van zijne menschelijke natuur. In verband hiermede werd θεολογία = het mysterie der drieëenheid, de kennis van het Goddelijke wezen. Zie ATHANASIUS, De definit. II, 44. AUGUSTINUS trachtte het begrip Theologie wel theologisch te construeeren, maar gebruikte voor het bedoelde onderwerp weinig den naam Theologie. Hij sprak dan liever van: Doctrina de Deo of christiana. Onder Theologie verstond hij meer de heidensche dan de Chris-

telijke voorstellingen aangaande het goddelijke wezen. Zie „De Civitate Dei", XI, 5. In de Middeleeuwen was het Thomas Aquinas (Summa Theol. I, q. 1. art. 7), die tegen de misvatting opkwam, het wezen der theologie niet in de kennisse Gods, maar in een geheel ander voorwerp van onderzoek te stellen. Hij waarschuwde tegen eene soteriologische of Christologische opvatting van de theologische wetenschap. Calvijn gaf aan zijne Dogmatiek niet den titel „Epitome Theologiae", maar „Institutio religionis christianae" en vertaalde het woord θεολογία, dat hij bijna altoos vermeed, door *notitia Dei* (Lib. 1, c. 1, § 1). De Gereformeerde dogmatici handhaafden sterk het theologisch karakter der Theologie. Het object der Theologie was God en het streven bij de theologische studie moest zijn: God te leeren kennen, gelijk Hij zich aan ons geopenbaard heeft. Zij spraken van de *Theologia unionis*, d. i. de volmaakte kennis, die Christus — krachtens de unio van zijne menschelijke natuur met zijne Goddelijke natuur — van den Vader bezat; van de *Theologia visionis vel patriae*, d. i. de kennisse Gods van de geloovigen in den hemel; en van de *Theologia stadii, studii vel viatorum*, d. i. de kennisse Gods, welke de geloovigen hier op aarde konden verkrijgen. Om onze afhankelijkheid bij al ons kennen en weten uit te drukken, maakten onze Gereformeerde Dogmatici onderscheid tusschen de *Theologia archetypa*, d. i. de kennis, die God van zichzelven heeft en de *Theologia ectypa*, d. i. de kennis van zichzelven, die God aan ons gegeven heeft. Onze kennis van God is eene afgeleide kennis. De *Theologia ectypa* is de vrucht van openbaring.

2. De vraag is thans, wat wij onder Christelijke Theologie verstaan. Verschillende bepalingen zijn daarvan gegeven (zie mijn opstel over „De inrichting van de Encyclopedie der Christelijke Theologie", Theol. Stud. 1889, bl. 39—74), waarvan de meeste evenwel ons niet kunnen voldoen. Vele bepalingen zijn te vaag, lijden aan het gebrek, dat zij niet nauwkeurig genoeg het voorwerp van de theologische wetenschap omschrijven en daarom vond niet ééne definitie algemeene toejuiching. In geen geval verdient de bepaling, als zou de Christelijke Theologie wetenschap aangaande God zijn, de kennis van God tot haar voorwerp hebben, aanbeveling. Wij hebben in den rechten zin des woords geen wetenschap aan-

gaande God, geen wetenschappelijke kennis aangaande God. Bestond er wetenschap aangaande God, dan zou het bestaan van God kunnen bewezen worden, wat eene onmogelijkheid is. Wij kunnen wel met Prof. J. J. P. Valeton Jr. (De veronderstelling der theologie, 1898, bl. 11) zeggen: „Theologie onderstelt geloof, geloof in God", vooral wanneer wij daaraan met dezen Hoogleeraar toevoegen: „In dezen naam vat ik samen wat ik noemde: de onzienlijke wereld", maar hiermede is niet gezegd, dat de Theologie zou zijn wetenschap of kennis aangaande God. Deze bepaling verdient ook daarom afkeuring, omdat de Christelijke Theologie toch nog met meer onderwerpen dan met God te maken heeft. De Theologie in den eigenlijken zin des woords staat natuurlijk in de theologische wetenschap bovenaan. Maar deze wetenschap heeft toch ook met den mensch, de zonde, de verlossing, den Verlosser, enz. te maken. Al stemmen wij gereedelijk toe, dat in de Theologie al deze onderwerpen vooral in hunne betrekking tot God ter sprake komen, omdat God het alles beheerschend beginsel in de Theologie is, daarmede is de verklaring niet gewettigd, dat de Christelijke Theologie zou zijn de wetenschap aangaande God. Ook verdient het geen instemming in eene wetenschappelijke bepaling van de Theologie van het door God geopenbaarde, van het door God in Christus geopenbaarde, of van den godsdienst, zooals deze zich onder den invloed der bijzondere Godsopenbaring ontwikkeld heeft, te spreken. Hoezeer wij er van doordrongen zijn, dat God zich op buitengewone wijze aan Israel en in Jezus Christus Zijnen Zoon geopenbaard heeft, in eene wetenschappelijke bepaling van de Theologie moet dit niet op den voorgrond staan. Bij begrippen als openbaring beweegt men zich op het gebied der waardeeringsoordeelen, niet op dat van het zuiver wetenschappelijk oordeel. Spreken wij van eene bijzondere Godsopenbaring, dan drukken wij daarmede uit eene zekere waardeering of appreciatie van verschillende feiten in de geschiedenis. Welnu! de wetenschap heeft met die feiten, en het geloof — doch hierover wordt hier niet gehandeld — met onze appreciatie, onze waardeering van die feiten, onze opvatting van de Godsopenbaring, te maken.

Evenmin kan ik de definitie overnemen, dat de Theologie de wetenschap zou zijn, die de kerk tot haar object heeft

(Dr. DAUBANTON, Theol. Stud. 1884, bl. 29 enz.). De wetenschap van de kerk? Men kan vragen: van welke kerk? Maar heeft de Theologische wetenschap als wetenschap wel wat met de kerk uit te staan? Het is toch niet voldoende te zeggen: God heeft zich geopenbaard aan de gemeente (de kerk) des Ouden en des Nieuwen Verbonds, en daarom noem ik de Theologie als de wetenschap van die bijzondere Godsopenbaring de wetenschap, welke de kerk tot haar object heeft. Het object is — als ik wel zie — dan de bijzondere Godsopenbaring en van deze wordt gezegd, dat zij te vinden is in de gemeente des Ouden en des Nieuwen Verbonds. Definieeren wij de Christelijke Theologie als eene wetenschap, die de kerk tot haar object heeft, dan vervallen wij ook in het euvel, dat wij onze wetenschap eene practische noemen, ja van haar verklaren, dat zij in zekeren zin geheel en al practisch is (DAUBANTON, t. a. pl. bl. 35). Mij dunkt, de Christelijke Theologie is als eene wetenschap, die zich met geestelijke onderwerpen bezighoudt, eene door en door theoretische wetenschap. Practisch nut werpt zij af voor den evangeliedienaar. Doch dat is hier de kwestie niet. Zullen wij ons dan houden aan de bepaling van J. I. DOEDES (Encyclopedie, bl. 13), dat de Christelijke Theologie de vereeniging is van de op het Christendom betrekking hebbende, door den godgeleerde beoefende wetenschappen? Men kan hierbij vragen: Wat verstaat men onder Christendom? De een bedoelt met Christendom den Christelijken godsdienst, een ander zijne Christelijke overtuiging of levensopvatting; een derde spreekt van Christendom, als hij in den grond der zaak de Christelijke kerk op 't oog heeft. En dan „de vereeniging van de op het Christendom betrekking hebbende, door den godgeleerde beoefende wetenschappen." Dit laatste is eene practische kwestie, die men in eene wetenschappelijke bepaling liefst achterwege moet laten. Het spreekt daarenboven vanzelf, dat de godgeleerde, en niet b. v. de jurist of de medicus deze wetenschappen beoefent. Maar het spreekt aan de andere zijde niet vanzelf, dat de godgeleerde den cyclus der wetenschappen, die op het Christendom betrekking hebben, beoefent. Immers is dit, al had iemand de schoonste gaven en de grootste werkkracht, eene onmogelijkheid.

Bij het gebruik van het woord Theologie is spraakverwarring

aan de orde van den dag. Wordt de naam Theologie in meer dan éénen zin, voor meer dan één bepaald onderwerp gebezigd, verstaat men daaronder de Christelijke Godsleer, een bepaald leerbegrip en den cyclus der wetenschappen, die op het Christendom betrekking hebben, mij komt het voor, juist te zijn, wanneer wij bij de Theologie aan de *Godsleer* denken. Bedoelt men een zeker leerbegrip, dan spreke men van leerbegrip en handele dan b. v. over een Paulinisch, een Jacobeïsch, een Johanneïsch leertype. Bedoelt men den cyclus der wetenschappen, die op het Christendom betrekking hebben, dan spreke men van de wetenschap van den Christelijken godsdienst. Wil men, gedachtig aan het „verba valent usu", den ouden naam behouden, dan geve men althans duidelijk te kennen, dat men de wetenschap van den Christelijken godsdienst bedoelt. De godsdienst is een concreet feit en vatbaar voor wetenschappelijk onderzoek. Wetenschap van den Christelijken godsdienst is eene uitdrukking, die ieder verstaat en waardoor geen misverstand in de hand kan worden gewerkt. Ongegrond is de vrees, dat bij eene dusdanige qualificatie onzer wetenschap God te veel op den achtergrond zou treden door den godsdienst. Immers is een der eerste en belangrijkste vragen deze: Wie is het voorwerp van de godsdienstige vereering des Christens? Daarenboven leert men God toch niet buiten den godsdienst om kennen. Aan de godsdienstige vereering des Christens ontleent men het Godsbegrip van den Christen. Wanneer men de Theologische wetenschap beschrijft als de wetenschap van den Christelijken godsdienst, leert men ook beter de verhouding kennen, waarin die wetenschap tot de z. g. godsdienstwetenschap of de wetenschap der godsdiensten staat. Die godsdienstwetenschap gaat niet buiten de Christelijke Theologie of de wetenschap van den Christelijken godsdienst om. Eene vraag als: Waar moeten wij in de Encyclopedie der Christelijke Theologie de geschiedenis der godsdiensten plaatsen, eene vraag, waarop tot dusver nog niemand een voldoend antwoord heeft kunnen geven, kan dan niet meer gedaan worden. De Christelijke Theologie is als wetenschap van den Christelijken godsdienst een onderdeel van de wetenschap der verschillende godsdiensten of der z. g. godsdienstwetenschap. Men kan haar het belangrijkste onderdeel noemen

en men heeft ongetwijfeld recht, maar het is toch slechts een deel van een groot geheel. Het is er meê als met de geschiedenis van de muziek en die van de kunsten in 't algemeen. Men kan in eene geschiedenis van de muziek in eene inleiding eene plaats vinden voor de geschiedenis der kunsten in 't algemeen; in eene geschiedenis der kunsten daarentegen komt de geschiedenis van de muziek als vanzelve ter sprake. Is iemand een bijzonder liefhebber van de muziek, staat die kunst bij hem het hoogst van alle kunsten aangeschreven en blijkt dat uit zijne beschrijving van de geschiedenis der kunsten, dan zal niemand hem dit ten kwade kunnen duiden. Maar zijne kunst is toch slechts een onderdeel van een groot geheel.

Wanneer het karakter van de Christelijke Theologie is, dat zij eene wetenschap van den Christelijken godsdienst genoemd moet worden, vloeit hieruit voort, dat de Theologie aan de Universiteit hare eereplaats inneemt naast hare zusterwetenschappen. Uit de eenheid der wetenschap volgt, dat de Theologie naast de andere wetenschappen aan de Universiteit beoefend moet worden. De godsdienst bekleedt zulk eene voorname plaats in de geschiedenis der volkeren, in het sociale en het persoonlijke leven van onzen tijd, dat het onmogelijk zou zijn, de historie te verstaan en het gemeenschapsleven en het individueele leven te begrijpen, zonder eene grondige kennis van den godsdienst in 't algemeen en van het Christendom in het bijzonder te bezitten. Wie kan eene geschiedenis der beschaving beschrijven zonder met den godsdienstigen factor te rekenen? Op den bodem van vele belangrijke vragen van eenigszins algemeene strekking vindt men de Theologie. Wanneer men de wereld der verschijnselen naar haren oorsprong wil verklaren, komt men met wijsgeerige en theologische kwesties in aanraking. Houdt de medicus zich bezig met het physisch organisme van den mensch, bepaalt de jurist zijne aandacht o. a. bij de rechtsverhoudingen van den mensch, de theoloog beschouwt den mensch als godsdienstig en zedelijk wezen. Het zijn evenwel niet voornamelijk dergelijke theoretische, maar practische overwegingen, welke den Staat bewogen hebben, aan zijne universiteiten voor de Theologie eene plaats onder de vijf faculteiten in te ruimen. Geen wijsgeerige beschouwingen, maar practische overleggingen gaven daarbij den doorslag. Zooals de Staat belang heeft bij de vorming

van goede geneesheeren, rechters, leeraren aan zijne Gymnasiën en Hoogere Burgerscholen, heeft hij ook belang bij de vorming van goede, wetenschappelijk onderlegde bedienaars van den godsdienst, aan wie voor een niet gering gedeelte de geestelijke verzorging van zijne burgers toevertrouwd is. De burgers van den Staat zijn ook godsdienstige wezens, wier belangen ernstige behartiging verdienen. De godsdienst is eene voortreffelijke plant, mits zij goed wordt gekweekt, een schoone factor, mits hij met tact wordt aangewend. De godsdienst kan een vriend, de beste vriend van den Staat zijn, maar hij kan ook een vijand worden door fanatisme en dweepzucht. Het is daarom van gewicht voor den Staat, het recht van bestaan der theologische faculteit aan de Universiteit te erkennen. Ook mag niet worden vergeten, dat het behoud van de theologische faculteit aan de Universiteit een historisch recht is, daar vele academiën allereerst om de theologische faculteit, om de vorming van degelijke predikanten gevormd zijn. De Utrechtsche Hoogeschool is voor een gedeelte voortgekomen uit theologischen drang. In het Besluit van 3 Mei 1632, door de vroedschap van Utrecht genomen tot oprichting eener Illustre school, wordt onder de vakken, die daar onderwezen zullen worden, in de eerste plaats genoemd de Heilige Theologie.

3. De Nederlandsche Staat heeft wel theologische, maar geen kerkelijke faculteiten erkend en dat terecht. Sedert onze Staat geen Staatskerk meer kent, heeft hij de officiëele banden met de Ned. Herv. kerk van lieverlede verbroken. De Staat heeft op godsdienstig gebied niet enkel met de behartiging der belangen van de leden ééner kerk, maar met die van al zijne burgers te maken. Alle theologen, die het vrije, zelfstandige onderzoek liefhebben, kunnen aan onze Universiteiten terecht. Dat de Staat het vrije, zelfstandige onderzoek ook voor de theologen handhaaft, is een eisch van het universitaire leven. Geen ware wetenschap is zonder vrijheid denkbaar. De Roomsche kerk schuwt het vrije, zelfstandige onderzoek en wil het wetenschappelijk onderzoek aan hare kerkleer binden. Daarom maakt zij voor de opleiding van hare geestelijken van onze Universiteiten geen gebruik en bedient zich daartoe van hare seminariën. De behartiging van de belangen, die op de Dogmatiek, het geloofsleven, de confessie betrekking

hebben, laat onze Staat aan de kerkgenootschappen over evenals de speciale opleiding tot die kundigheden, welke met het practische leven van den predikant in verband staan. De kerkgenootschappen mogen en moeten hunne kerkelijke Hoogleeraren aanstellen, die aanvullen wat de Staats-Hoogleeraren krachtens hun ambt niet geven kunnen. Gesteld, dat de Staat door een zijner Hoogleeraren Dogmatiek liet doceeren, zouden onze Gereformeerde theologen tevreden zijn, wanneer de Staat aan een Luthersch of een Doopsgezind dogmaticus die taak toevertrouwde? Zou het evenwel aan de andere zijde billijk zijn, dat de Staat stelselmatig Lutherschen en Doopsgezinden bij de vervulling van de vacaturen voor de Dogmatiek voorbijging, ook al hadden zij de bekwaamste Dogmatici? Het is wenschelijk, dat de betrekking tusschen Staat en Kerk eene vriendschappelijke zij, maar evenzeer dat beiden hunne zelfstandigheid handhaven en hun eigen weg gaan. Niet Staat en Godsdienst, maar wel Staat en Kerk moeten gescheiden worden.

§ 6. De geschiedenis der Encyclopedie van de Christelijke Theologie.

1. De behoefte aan systematische beoefening van de Theologie ontstond eerst met den tijd der Hervorming. De oude kerk beoefende de Christelijke Theologie, al naar gelang de behoeften der afzonderlijke landskerken en de verhouding, waarin de Christelijke godsdienst met de antieke beschaving kwam, zulks noodzakelijk maakten. Apologetiek en Polemiek waren de wetenschappen, waarop de oude kerk door haren strijd met heidenen en Joden zich allereerst moest toeleggen. Voor de verklaring van de Heilige Schriften was de exegese noodig en voor de onderwijzing van de catechumenen in de catechetenscholen een korte behandeling van de Dogmatische en Ethische stof. Historische onderzoekingen deed de oude kerk betrekkelijk weinig. Zij nam de traditie van een of meer voorafgaande geslachten over, maar aan eene historisch-kritische schifting van de traditie dacht zij niet. De ethisch-speculatieve wijsbegeerte van het Hellenisme, de rhetorica en de philologie van het heidendom eigende de Christelijke kerk zich toe, daar dezen haar uitnemende diensten bewijzen konden.

Aan eene systematische uiteenzetting van het wezen der Theologie en hare verhouding tegenover de andere wetenschappen evenwel dacht de oude kerk niet. In de Middeleeuwen schreef men catenae op de Heilige Schrift, gaf eene geschiedenis van de pausen en de ketters, van monniken, heiligen en conciliën. Op dogmatisch gebied bloeide de scholastiek en op ethisch gebied de Ascetiek en de Casuïstiek. Men deed aan Liturgiek en pauselijk kerkrecht, doch aan eene systematische uiteenzetting van de Theologie waagde men zich niet. In den tijd der Hervorming trachtte men, uitgaande van de behoeften van het Christelijke leven, de Theologie te verheffen en tot grootere eer te brengen. Behalve de exegese en de Bijbelsche Archaeologie ware het vooral Symboliek en Dogmatiek, die bijzonder de aandacht der wetenschappelijke mannen vorderden. De Roomsche kerk ontving voor de wetenschappelijke beoefening van de theologie eenen stoot van het Protestantisme en deed meer b. v. aan Dogmatiek, Symboliek en Exegese na dan vóór den tijd der Hervorming.

2. Na deze algemeenheden willen wij in eenige meerdere bijzonderheden treden. Het is de catechetenschool te Alexandrië, die van de 2e tot de 4e eeuw het Christelijk geloof trachtte te versterken door de beoefening van de Dogmatiek en door allegorische Schriftverklaring. Clemens Alexandrinus en Origenes hadden er een open oog voor, dat eene degelijke theologische vorming voor de aanstaande leeraren der kerk noodig was. Behalve kennis van hetgeen sedert de 6e eeuw het *trivium* (grammatica, rhetorica, dialectica) en het *quadrivium* (geometria, arithmetica, astronomia, musica) genoemd werd, eischten zij van hunne leerlingen de studie der philosophie, kritiek van den tekst der Heilige Schrift, exegetische studie met de daarbij behoorende Hermeneutiek, Dogmatiek, Ethiek, Polemiek en Apologetiek, eene practische vorming en deze laatste zoowel formeel als ascetisch (Dr. A. Kuyper, I, bl. 56). De school te Cesarea in Palestina werkte in den geest van die te Alexandrië. Sedert de 4e eeuw bloeide te Antiochië eene exegetische school, die langs grammatisch-historischen weg den enkelvoudigen Schriftzin zocht vast te stellen. Met de school van Antiochië hangen samen die van Edessa, Emesa en Nisibis. In Kappadocië (Basilius, Gregorius van Nazianze en Gregorius van Nyssa) en in Constantinopel (Chrysostomus) komen de philologische en de speculatieve

richting met elkander vereenigd voor. Uit den kring van Constantinopel in den tijd van JUSTINIANUS is afkomstig het geschrift van JUNILIUS „Instituta regularia divinae legis” van 551. JUNILIUS bespreekt daarin de verhouding tusschen geloof en rede, onderscheidt eene natuurlijke en eene bovennatuurlijke godgeleerdheid, laat het gezag der Schrift niet rusten op de autoriteit der kerk, maar op ons inzicht in haar goddelijk karakter, maakt in zijne Canoniek onderscheid tusschen *libri perfectae*, *mediae et nullius auctoritatis*, verdeelt den inhoud der Schrift in drie groepen: 1⁰. quae de Deo loquitur, 2⁰. wat betrekking heeft op het *saeculum praesens* en 3⁰. wat in verband staat met het *saeculum futurum*. JUNILIUS trachtte het wezen der Theologie eenigermate te verstaan en haar verband met de overige wetenschap te kennen. Vgl. Dr. A. KUYPER, I, bl. 68, 69. Voor ons doel geeft minder het geschrift van CHRYSOSTOMUS († 407) *Περὶ ἱερωσύνης*, waarin deze aan de geestelijken de eischen voorhoudt, waaraan zij te beantwoorden hebben, maar waarin hij zich over de opleiding van de geestelijken niet uitlaat. Hij houdt daarin eene ernstige lofrede op het priesterambt in onderscheiding van het kluizenaarsleven. Hij drukt den geestelijken op het hart, dat zij zich zullen toeleggen op eene goede exegese, kennis van de dogmata en van de ketterijen en bij hunne voorbereiding voor de prediking ook de hulpmiddelen, welke de rhetorica en de oratorie verschaffen, niet zullen versmaden. Gewaagt hij van de moeilijkheden van het bestuur der kerk, dan verlangt hij van hen, dat zij geen vreemdelingen zullen zijn in het maatschappelijke leven. CHRYSOSTOMUS beveelt evenals CLEMENS ALEXANDRINUS en ORIGENES bij het onderwijs den akroamatischen vorm aan, zooals JUNILIUS den dialogischen. Voor exegese en Dogmatiek trad tot dusver de kerkgeschiedenis op den achtergrond.

3. In het Westen bestond in de vierde eeuw in het onderricht der catechumenen eene zekere overeenstemming, zooals blijkt uit *Cyprianus' Testimonia* en *Augustinus' Liber de catechizandis rudibus*. Voor de geschiedenis der Encyclopedie is het werk van AUGUSTINUS „De doctrina christiana” van niet te miskennen gewicht. Hij beantwoordt daarin de vragen, hoe men de kennis van de Christelijke waarheid verkrijgen kan en op welke wijze men ze bij anderen ingang kan doen vinden. De theologische studie is bij AUGUSTINUS vooral

bepaald tot de kennis van de Heilige Schrift. Men moet goed weten wat canoniek en niet canoniek is; men moet de grondtalen bestudeeren en bij het O. T. van de vertalingen, vooral van de LXX gebruik maken; kennis van de Bijbelsche Archaeologia is een vereischte; met behoedzaamheid neme men kennis van de *doctrina gentilium*, vooral van sterrekunde, mathesis, logica en dialectiek; bij de uitlegging van de Heilige Schrift volge men hermeneutische regels, waarvoor hij zelf in het derde boek eene korte Hermeneutiek aanbiedt. Om de Christelijke waarheid bij anderen ingang te doen vinden, moet men zich toeleggen op de Christelijke Rhetorica. Het *docere*, *delectare* en *flectere* moet hierbij het ideaal zijn. Augustinus trachtte zich rekenschap te geven van de roeping en de methode van den theoloog. Hij deed zulks ook in zijn apologetisch ingericht „*Encheiridion ad Laurentium*", waarin hij de grondtrekken schetste van geloofs- en zedeleer in eene speculatieve verklaring van de apostolische geloofsbelijdenis en van het Onze Vader. Zijne grondstelling, waarvan hij zoowel in dit laatste geschrift als in zijn „De doctrina christiana" uitging, was, dat de vreeze des Heeren het beginsel van alle wijsheid moet zijn. Ook in zijn „De spiritu et littera" gaf Augustinus algemeene opmerkingen over het theologisch onderwijs, maar geen methodische behandeling van de kwesties.

Bij Hieronymus moet men nog minder dan bij Augustinus eene methodische behandeling van theologische kwesties verwachten. Hij was een veelweter, maar geen systematisch gevormd man. De exegese, speculatie en de historische studie van de Grieksche theologen trachtte hij in het Westen ingang te doen vinden. Vooral in zijne brieven geeft hij stof voor de theologische studie. Voor de Schriftstudie is zijn brief belangrijk „Ad Paulinum" en voor het gebruik der klassieken zijn brief „Ad Magnum". Het werk van Ambrosius „Libri tres de officiis ministrorum", dat een tegenhanger is van het werk van Cicero „De officiis", geeft, daar het eene soort Christelijke Ethiek is met bijzondere toepassing op den geestelijken stand, voor ons doel niet veel. Wat de overlevering der school in het Westen geworden was, zien wij bij Cassiodorus, een tijdgenoot van Junilius, die omstreeks 536 aandrong op de stichting van een of meer theologische scholen te Rome en die voor de geleerde monniken van het monasterium

Vivariense zijn geschrift vervaardigde „De institutione divinarum litterarum". Zoowel om te kunnen wedijveren met de heidensche geleerden als om der wille van eene degelijke kennis van de Heilige Schrift drong Cassiodorus op ijverige, theologische studie aan. Zorgen moest men voor eenen zuiveren tekst der Heilige Schrift en de handschriften zooveel mogelijk van de ingeslopene fouten zuiveren. Daarna moest men de expositores of de exegeten bestudeeren en de introductores of de hermeneuten. Hierop moest degelijke, dogmatische en historische studie volgen. De „studia saecularia" als Grammatica, Rhetorica, Dialectica, Arithmetica, Musica, Geometria en Astronomia kunnen op zichzelven nooit tot de kennis der waarheid brengen, maar mogen toch niet als hulpmiddelen bij het zoeken naar de waarheid verwaarloosd worden. De Ethiek behandelde Cassiodorus niet afzonderlijk, maar de stof daarvan gaf hij in practische opmerkingen. Opmerkelijk is, dat hij de studie van het Hebreeuwsch na den arbeid van Hieronymus niet noodzakelijk achtte. Isidorus Hispalensis († 636) trachtte in zijne „Originum seu etymologiarum libri XX" eene soort Real-Encyclopedie van de wetenschappen te geven en behandelde in L. VI—X de Theologie, evenwel zonder eenigen wetenschappelijken zin. In de volgorde, waarin hij de verschillende theologische onderwerpen bespreekt, is niet de minste logica te ontdekken. Vgl. Dr. A. Kuyper, I, bl. 73—75.

Rabanus Maurus († 856), de geleerde abt van Fulda, en de stichter der eerste Germaansche theologische school, welke uit de kloosterschool van Fulda voortkwam, bond alle Theologie ten nauwste aan de kerk. Als stichter van de bedoelde school dacht hij na over de beste manier, waarop de studiën der clerici konden ingericht worden en schreef met het oog hierop „De clericorum institutione ad Heistulphum archiespiscopum libri tres". De Theologie was er niet voor de leeken en voor de monniken, maar voor de clerici en bestond in het kerkelijk onderwijs, met de aanwijzing, hoe de clerici geschikte bestuurders der kerk worden konden. In de eerste twee boeken van zijn genoemd werk, waarin hij zich afhankelijk toont van Isidorus' „De ecclesiasticis officiis", behandelt hij wat wij de Practische Theologie zouden noemen, vooral het Kerkrecht en de Liturgiek. In het derde boek evenwel, waarin hij Augustinus' „De doctrina christiana" volgt, toont hij de nood-

zakelijkheid van goede Schriftstudie aan, waarbij de klassieke en de rhetorische studie gewenschte hulpmiddelen zijn. Eene verdienste van RABANUS MAURUS is, dat hij diep doordrongen was van het nauwe verband tusschen de „scientiae gentilium" en de Theologie.

4. De Alexandrijnsche, Antiocheensche en Kappadocische kerkleeraars der 4[e] en 5[e] eeuw gaven in de Byzantijnsche kerk den toon aan. In deze kerk heeft zich tot den ondergang van het Byzantijnsche rijk een stand van geleerden ontwikkeld, die zich met ijver toelegde op de studie der klassieken, op de studie der Heilige Schrift en der Dogmatiek. Niet alleen als hulpmiddel voor de kennis van de Heilige Schrift, maar ook om haar zelfs wille werd de studie der klassieken daar ter hand genomen. De werken van de klassieken en van theologen werden daar afgeschreven en zijn voor een gedeelte in de bibliotheken van het Westen bewaard gebleven. Tal van catenae werd er aangelegd en vele scholiën op schrijvers gegeven. Gedurende een tijdperk van 1000 jaren nam de studie daar eene hooge vlucht. Het Oosten gaf aan het Westen den stoot voor de beoefening van de wetenschap. Van de Byzantijnsche geleerden staat bovenaan de geleerde patriarch PHOTIUS († 891), wiens *Bibliotheca* of *Μυριόβιβλος*, waarin hij gaf eene *Ἀπογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων*, nog bewondering afdwingt om de uitgebreidheid der kennis en de belezenheid van den schrijver. Men vindt daarin 280 uittreksels van werken van den meest uiteenloopenden aard, met de noodige historische en kritische aanteekeningen. Hoewel in algemeene kennis JOHANNES DAMASCENUS († 787) de vergelijking met PHOTIUS niet doorstaan kan, heeft hij door zijn werk *Πηγὴ γνώσεως* toch grooter beteekenis voor de Encyclopedie dan laatst genoemde. In de *Πηγὴ γνώσεως* vat JOHANNES DAMASCENUS de *Dialectiek*, de *Haeresiën* en de *Dogmatiek* als een geheel tezamen. Profane en gewijde of theologische wetenschap staan bij hem niet naast en nog veel minder tegenover elkander, maar zijn beiden volgens hem als onderdeelen van de éene ondeelbare wetenschap te verklaren. De wijsbegeerte of de wetenschap der wetenschappen is het algemeene begrip, waaronder zoowel de profane als de gewijde wetenschap thuis behoort. De philosophie is bij hem deels practisch, deels theoretisch en tot deze laatste brengt hij

behalve de Physica en de Mathesis ook de Theologie. De Physica beschouwt de dingen van hunne materieele, de Mathesis van hunne formeele zijde en de Theologie houdt zich bezig met datgene, wat noch vorm noch materie heeft, d. i. o. a. met God, de engelen en de zielen. Naast deze ruime, encyclopedische opvatting van de wetenschap evenwel vinden wij bij Johannes Damascenus ook de voorstelling, dat de z. g. profane wetenschap slechts een hulpmiddel voor de studie der Heilige Schrift is en derhalve slechts propaedeutische waarde heeft. Ten slotte kiest hij uit de z. g. profane wetenschap alleen de Dialectiek, die voor de bewijsvoering goede diensten kan bewijzen. Tot klaarheid van denken was Johannes Damascenus niet gekomen. In de Theologie stelde hij de Dogmatiek bovenaan, omdat de kennis van de goddelijke mysteriën voor hem de hoogste waarde had. De meest grootsche poging in den tijd der Middeleeuwen om in een Encyclopedisch werk het geheel der wetenschap samen te vatten, is geleverd door Vincentius Bellovacensis in de dertiende eeuw. Hij noemde zijn werk *Speculum*. In dien spiegel ving hij het beeld der wereld op bij het licht, dat van de kerk uitstraalt. Alle wetenschap was bij hem theologisch geworden en daarom verloor de Theologie bij hem hare zelfstandigheid. Hij verdeelde zijn *Speculum* in een *Speculum naturale*, *doctrinale* en *historiale*. De Ethiek bracht hij onder het tweede Speculum ter sprake. In het eerste Speculum behandelde hij God, Zijn wezen, de Drievuldigheid, de Schepping, en bij het Scheppingswerk bracht hij de vakken der natuurkundige wetenschap ter sprake, welke daartoe behooren. Hoe zonderling Vincentius combineert, blijkt hieruit, dat hij op het eind van den Hexaëmeron den Sabbat vermeldt, hieruit de leer der Providentia en der Gubernatio mundi afleidt, om er tevens den val en zijne gevolgen, de voortteling en de verloskunde mede te verbinden. In het *Speculum doctrinale* behandelt Vincentius de leer van de zonde, en het tegengif der zonde, de Sapientia, de Virtus en de Necessitas (de nooden des levens). Onder *Sapientia* verstaat hij het Trivium, onder *Virtus* de Ethiek, de Oeconomia en de Politica. De mechanische wetenschappen, die uit de *necessitas* voortvloeien, zijn de wetenschappen van het oude quadrivium met toevoeging van de medische wetenschap, waarvan het anatomische en het physiologische deel reeds in

het „Speculum naturale” was behandeld. De kerkleer stipte Vincentius op het eind van het *Speculum doctrinale* aan, doch deed haar geen recht wedervaren. In het *Speculum historiale* gaf de schrijver eene combinatie van wereldlijke en kerkelijke geschiedenis. Vgl. Dr. A. Kuyper, I, bl. 87—90.

5. In de Middeleeuwen namen vele bisschoppen en presbyters jongelingen in huis op en onderwezen hen in de Heilige Schrift. Gregorius de Groote maakte zijn huis tot een seminarium, waarin hij samenwoonde met hen, die hij tot het geestelijk ambt opleidde. Naast deze scholen verrezen sedert de 5e eeuw de kloosterscholen, die zich in steeds grooteren bloei mochten verheugen. De kloosters werden in de Middeleeuwen de middelpunten van godsdienstig leven, beschaving en ontwikkeling. Vgl. Dr. H. Bavinck, Het doctorenambt, 1899, bl. 21 enz. Het was vooral Karel de Groote, die beproefde de oude beschaving op Christelijken grondslag te herstellen, maar het ontbrak hem hierbij aan de noodige middelen. Men bleef zich bij de opleiding van de geestelijken te veel bewegen binnen de grenzen van het oude trivium en quadrivium. De *Capitula ad presbyteros parochiae suae* van Hinkmar van Rheims († 882) en het *Capitulare* van Hatto van Bazel († 836) bewijzen, dat de geestelijkheid met eene geringe theologische ontwikkeling kon volstaan. Het onderwijs in het Westen, dat geen gelijken tred hield met het Oosten, stond beneden het niveau, waarop het onderricht der catechumenen in de oude kerk zich bevond. Het peil der ontwikkeling van de kloosterscholen evenwel steeg door den invloed der Benedictijners, die de overblijfselen der oude Grieksch-Romeinsche beschaving vruchtbaar zochten te maken voor de Theologie. Zelfs ging er van deze kloosterscholen invloed uit op de bisschoppelijke scholen. Chrodegangus, de bisschop van Metz († 766), nam de Benedictijner levenswijze van zijn kapittel over. Men mag evenwel aan de dom- en kloosterscholen geen te hooge waarde toekennen. Men verzamelde en bewaarde daar meer de oude wetenschap dan dat men de wetenschap zelfstandig beoefende. Men verzamelde de sententiae patrum en copieerde handschriften, doch waagde zich niet aan zelfstandig onderzoek en vrije studie. Dom- en kloosterscholen kwamen na Karel den Groote in diep verval. In de 10e eeuw waren kerk en kloosters verwereldlijkt. Pausen en

monniken gaven zich aan hebzucht over en de geestelijkheid stond op een laag peil van theologische ontwikkeling. Schromelijk werd het onderwijs verwaarloosd. Hierin kwam op het eind der 10e eeuw eene gelukkige verandering, die zich vooral van de 12e eeuw af bij de stichting van de universiteiten deed gevoelen.

De universiteiten, die uit vrije corporaties ontstonden, legden zich toe op het *studium generale*. De wetenschap verliet de scholen van bisschoppen en kloosters en trad in het openbare leven op. Het getal studenten, die in bepaalde huizen samen woonden en collegiën vormden, nam ontzettend toe. Zij hadden evenwel geen genoegzame voorbereiding, werkten zonder voldoende methode en waren bij hunne studie te veel aan hun eigen lot overgelaten. De autoriteit op wijsgeerig gebied, welke men van de Arabieren had overgenomen, was Aristoteles, wiens wijsbegeerte evenwel voor het Christelijk geloof gevaarlijker worden kon dan die van Plato. De Scholastiek der Middeleeuwen leerde van Aristoteles definieeren en disputeeren. Men streed over het wezen der Theologie, of zij eene practische, eene speculatieve, eene speculatief-practische dan wel eene practisch-speculatieve wetenschap was. Historische studie werd verwaarloosd. Men had weinig kennis van Grieksch en Hebreeuwsch. Zelfs Thomas van Aquino verstond geen Grieksch. Het behoeft wel geen betoog, dat de Scholastiek onder dergelijke omstandigheden niet kwam tot eene encyclopedische behandeling van de Theologie in den ruimsten zin des woords. Hiermede is evenwel volstrekt niet beweerd, dat de Scholastiek niet voor de beoefening van de Theologie hare verdiensten heeft gehad. Anselmus van Canterbury (Cur Deus homo), Petrus Lombardus (Libri IV sententiarum) en Thomas van Aquino (Summa theologica) zijn bewijzen voor het tegendeel. De Scholastiek heeft beproefd door middel van de ratio de Christelijke geloofswaarheid voor het verstand aannemelijk te maken. Zij trachtte het dogma wetenschappelijk te verstaan en duchtte hiervan voor de „veritas divina” niet het minste gevaar. Thomas van Aquino, een man van buitengewone denkkracht, stond onder de scholastici bovenaan. Wel viel bij hem de Theologie met de Dogmatiek tezamen en had hij van eene organische opvatting van de Theologische wetenschap in haar geheel geen besef, maar over de Dog-

matiek, waarvan hij het streng theologisch karakter handhaafde, heeft hij dan ook een helder licht verspreid. Het recht van de Theologie om den naam van wetenschap te mogen dragen, heeft hij deugdelijk gehandhaafd en het verband tusschen de Theologie en de wetenschap in 't algemeen of de wijsgeerige disciplinae heeft hij helder in het licht gesteld. Dat THOMAS in formeel opzicht zich aan ARISTOTELES aansloot, deed bij hem geen schade, omdat hij zijne Theologie slechts putte uit de Schrift en hij de Schrift ook als een correctief van de ratio beschouwde. De Scholastiek wilde de Theologie als wetenschap om haar zelfs wille beoefenen. Eene zwakke zijde van THOMAS VAN AQUINO was, dat hij niet altijd wijsbegeerte en Theologie behoorlijk van elkander onderscheidde en hij de Theologie een oordeel liet uitspreken over kwesties, die in de wijsbegeerte thuis behooren. De beteekenis van THOMAS VAN AQUINO voor de studie van de Theologie moet zeer hoog worden aangeslagen, zooals dan ook o. a. CALVIJN in zijne „Institutio" bij hem ter schole ging.

Naast de Scholastiek moet in dit verband met eere de Mystiek worden genoemd, die de mystieke kennis van God in het kader onzer kennis trachtte op te nemen. De Mystiek wilde niet de goddelijke heilsgeheimen verklaren, maar trachtte zich daarin te verdiepen en daarvan te genieten. Onder de mystici van de Middeleeuwen mogen de Victorijnen en vooral HUGO VAN ST. VICTOR († 1141) met eere worden vermeld. In de „Eruditionis didascalicae libri VII" trachtte deze een systeem van de wetenschap te geven en aan de Theologie hare plaats daarin aan te wijzen. Om tot de kennis van God te geraken, moet de menschelijke geest volgens HUGO VAN ST. VICTOR beginnen met de „cogitatio", voortgaan met de „meditatio" en eindigen met de „contemplatio", waaruit de geest zich rechtstreeks tot God kan richten. De kennis van het Goddelijk wezen wordt niet door zinlijke waarneming en daaruit gevolgde logische deductie, maar door het geloof verkregen. De rede moet er naar streven, het voorwerp des geloofs in zijne noodzakelijkheid en innerlijken samenhang te begrijpen, wat haar evenwel slechts ten deele zal gelukken, omdat het object van het geloof wel deels tot de „opera creationis" behoort, maar ook „supra rationem" ligt. In de „Eruditionis didascalicae libri VII" verklaart hij, dat eigenlijk alle weten-

schap tot de wijsbegeerte behoort. „Philosophia est omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans" (Lib. I, 15). De wetenschappen verdeelt hij in vier rubrieken, *a.* theoretica, quae in speculatione veritatis laborat, *b.* practica, quae morum disciplinas considerat, *c.* mechanica, quae huius vitae actiones dispensat, *d.* logica, quae recte loquendi et acute disputandi scientiam praestat (Lib. I, 13). Tot de „theoretica" brengt hij de „theologica", de „mathematica" en de „physica". De eerst dringt door tot het wezen der dingen, de tweede behandelt den abstracten vorm en de derde de concrete natuur der dingen. Bij de Theologie gaat Hugo van St. Victor uit van de Schriftstudie ter bevestiging van het kerkelijk gezag en beveelt daarna in verband daarmede de studie van de kerkvaders aan, waarbij hij ter sprake brengt wat wij onder Kerk- en Dogmengeschiedenis verstaan. In het 7e boek levert hij eene soort van Dogmatiek.

Tegen de eenzijdigheid der Scholastiek, die te veel op het intellect den nadruk legde, kwam in de tweede helft der 13e eeuw de Franciscaner Roger Baco († 1294) met kracht op (Compendium studii philosophiae). De Scholastiek was volgens hem te veel in spitsvondige onderscheidingen opgegaan en had te weinig op het leven gelet. Naast algemeene kennis was van de theologen vooral kennis van de Heilige Schriften in de grondtalen te verwachten. Zoo zou de Theologie op betere wegen worden geleid. Alle wetenschap had voor hem slechts dan waarde, wanneer zij vruchten afwierp voor de practijk des levens. Van de eenheid der wetenschap was hij diep doordrongen, want alle wijsheid was van God afkomstig, die zich zoowel aan zijne heiligen als aan een Aristoteles en een Avicenna had geopenbaard. Vgl. Räbiger, Theologik oder Encyklopädie der Theologie, 1880, S. 12—15, Dr. A. Kuyper, I, bl. 118—123. Pierre d'Ailli († 1420), de voorganger van Gerson en de Clémanges, drong bij de geestelijkheid behalve op Schriftstudie aan op grondige beoefening van het kerkrecht in zijn geschrift „Utrum indoctus in jure divino possit juste praeesse in Ecclesiae regno." Johannes Charlier, naar zijne geboorteplaats gewoonlijk Gerson geheeten († 1429), bouwde op de grondslagen van d'Ailli voort. In zijne brieven „De reformatione theologiae" en in de brieven aan de studenten van het collegium van Navarre te Parijs

(Epistolae duae ad studentes collegii Navarrae Parisiensis: quod et qualiter studere debeat novus theologiae auditor, et contra curiositatem studentium). De „curiositas" der studenten karakteriseert hij met de woorden van SENECA: „necessaria nesciunt, quia supervacua didicerunt." Het verval der kerk is zoover gekomen „ut desit remedii locus, quia quae fuerunt vitia, mores fiunt." De eenzijdigheid der Scholastiek geeselt hij streng. Het was te betreuren, dat de beoefenaars der Theologie zich bij de andere mannen der wetenschap belachelijk hadden gemaakt. Naar eene „solida veritas" moest men streven en zich op ethische studiën, de kennis van de kerkvaders en van de Heilige Schrift toeleggen. GERSON geeft vele methodologische wenken voor de beoefening van de Theologie. NICOLAUS, naar zijne geboorteplaats gewoonlijk DE CLEMANGIIS of DE CLÉMANGES geheeten († c. 1430), sloeg op hetzelfde aanbeeld als GERSON blijkens zijn geschrift „De studio theologico." De *Theologia* moest niet slechts *scientia* maar ook *charitas* zijn en had ten doel de opbouwing van den theoloog en door hem van de gemeente. De theologische studie moest zich volgens hem bepalen tot de studie van de Heilige Schrift en van de patres der oude kerk, die onder verlichting van den Heiligen Geest geschreven hadden. Niet om haar zelve, maar om de schaapskooi des Heeren moest de Theologie beoefend worden en bij die beoefening moest men meer thetisch dan polemisch te werk gaan. DE CLÉMANGES liep gevaar het verband tusschen de Theologie en de wetenschap in 't algemeen uit het oog te verliezen. De voornaamste vertegenwoordiger van de anti-scholastieke methode is ERASMUS, die de gebreken der kerk van zijne dagen en ook van de wijze, waarop de theologische studie beoefend werd, onbarmhartig heeft gegeeseld. In zijne „Ratio compendio perveniendi ad veram theologiam" en in zijne „Adhortatio ad christianae philosophiae studium" stelde hij de „vera theologia" of de „christiana philosophia" tegenover de scholastieke theologie. De ware Theologie moet de religie bevorderen en tot heil der kerk strekken. In plaats van zich op sophistische onderscheidingen en commentaren op ARISTOTELES toe te leggen, moest men de Heilige Schrift, vooral het Nieuwe Testament, bestudeeren. Voor de verklaring daarvan waren de werken van ORIGENES en HIERONYMUS aanbevelenswaardig. Onder den invloed van

het Humanisme drong Erasmus op taalstudie aan, vooral op de studie van Hebreeuwsch, Grieksch en Latijn en van de zg. artes liberales. Hij gaf goede hermeneutische opmerkingen en had eenig besef van hetgeen wij later de *Bijbelsche Theologie* en het *Leven van Jezus* noemen. Goede bijdragen leverde hij ook voor de Practische Theologie, vooral voor de Homiletiek, maar voor historische studiën had hij geen oog.

3. Het Humanisme, dat eene vrucht was van de Renaissance, wortelde niet in het geestelijk leven der gemeente en droeg wel voor de wetenschap, maar niet voor de kerk vele positieve vruchten. Het was de Reformatie, die ook de Theologie heeft gereformeerd en zelfs aan de Roomsche kerk eenen stoot heeft gegeven tot eene vernieuwde beweging. J. Reuchlin († 1523), het hoofd der Duitsche Humanisten, bekend door zijnen strijd met Pfefferkorn over het verbranden van de Rabbijnsche geschriften, interesseerde zich in zijn „De rudimentis hebraicis" zeer voor de studie van het Hebreeuwsch. In den tijd der Hervorming was het Melanchthon, die de grondlijnen trok voor de schets van de theologische studie. Hij deed zulks geheel in den geest van Luther in zijne „Brevis discendae theologiae ratio." De studie van de Heilige Schrift was de grondslag van de theologische studie. De grondgedachte, waarvan de theoloog bij deze Schriftstudie uit moest gaan, was de rechtvaardiging uit het geloof alleen. Met het N. T. moest men beginnen, daar vooral zijne aandacht wijden aan de brieven aan de Romeinen, Galatiërs en Kolossers en dan tot het O. T. overgaan, waarin de *summa doctrinae christianae* eveneens vervat is. Taalstudie was een noodzakelijk vereischte. Niet den viervoudigen Schriftzin van vroegere dagen, maar den éénen, historisch-grammatischen zin moest men aannemen. Schriftstudie en dogmatische studie vallen bij Melanchthon tezamen. Met de Schriftstudie moest de theoloog verbinden studie van de kerkvaders en van de kerkelijke canones. Voor de apologetische en polemische taak van den theoloog had hij zich toe te leggen behalve op Schriftstudie en studie van de wijsbegeerte ook op Rhetorica en Dialectica. Was de theoloog genoegzaam voorbereid, dan kon hij door onderwijs en prediking het volk geestelijk opvoeden. Bij Melanchthon bestond de zg. Practische Theologie hoofdzakelijk in Catechetiek en Homiletiek, waarvan hij in zijn

„De officiis concionatoris” eene schets gaf. Luthersche theologen uit den tijd der Hervorming als een Thamer, Weller, Chytraeus en Selnecker werkten op den door Melanchthon gelegden grondslag voort in hunne Encyclopedische of liever methodologische, hodogetische werken, waarin zij de *ratio studii* teekenden. Zij stemmen overeen in hooge waardeering van de Theologie, erkenning van de Heilige Schrift als de eenige kenbron der waarheid, vereenzelviging van de Schrift en Gods woord, aanwending van de Schrift vooral ter bevestiging van de verschillende dogmata en toepassing van de Theologie op de practijk des levens. In overeenstemming met de spreuk van Luther, dat *oratio*, *meditatio et tentatio* den waren theoloog vormen, zeide b. v. Chytraeus, dat de Theologia Christiana niet bestaat „in sola cognitione et scientia et curiosarum ac inanium disputationum subtilitate, sed in verae pietatis usu et praxi potissimum.” De boven genoemde theologen verwarden wel eens Christendom en Theologie en de eischen, welke men voor den Christen in 't algemeen met die, welke men bepaald den theoloog moet stellen.

Wat tot hiertoe op Encyclopedisch gebied geleverd was, werd geheel in de schaduw gesteld door het werk van den Gereformeerden theoloog Andreas Hyperius († 1564), dat eerst den titel had „De recte formando Theologiae studio libri IV”, 1556, doch dat later dit opschrift droeg „De Theologo, seu de ratione studii theologici libri IV”, om alzoo het methodologisch karakter van het boek beter te doen uitkomen. Dit werk munt voor zijnen tijd uit door grondigheid, volledigheid, klaarheid en den logischen samenhang der afzonderlijke deelen. In het eerste deel staat Hyperius stil bij de propaedeutische studiën, in het tweede bij de Bibliologische, in het derde bij de Dogmatische en in het vierde bij de Ecclesiologische. Tot de laatste brengt hij de Kerkhistorie, Patristiek en het Kerkrecht. De vakken, die op het ambt betrekking hebben, worden niet gemist, maar komen deels bij de *dialectica*, deels bij de *exegesis popularis*, deels bij de *gubernatio ecclesiae* ter sprake. Hyperius geeft litteratuur, methodische wenken en wekt op tot zelfstandig nadenken. Niet alleen methodologische wenken, maar opleiding in seminariën achtte hij voor theologen een bepaald vereischte. De wijsbegeerte verachtte hij niet, maar zij moest als eene famula of pedissequa tegenover de Theologie staan en

de plaats innemen van HAGAR tegenover SARA. Naast HYPERIUS verdienen vermelding FRANCISCUS JUNIUS († 1602) met zijn werk „De vera Theologia", 1594, waarin hij handelt over oorsprong, geaardheid, verschijningsvorm, deelen en methode der Theologie. Naast de Theologia vera uit de Heilige Schrift bestaat er eene Theologia falsa, door de philosophie uit de rede geput. HIERONYMUS ZANCHIUS († 1590) werkte in den geest van FRANCISCUS JUNIUS, doch heeft de verhouding tusschen Theologie en wijsbegeerte wat breeder uitgewerkt en een gedeelte der Philosophie gebracht tot de Theologie. De grenslijn tusschen Theologie en natuurwetenschap werd bij ZANCHIUS evenals bij zoovelen vóór en na hem niet juist getrokken. Alle wetenschap werd bij hem Theologie. Zie zijn werk „De natura, attributis et operibus Dei", 1605. ARISTOTELES was de wijsgeer, bij wien hij zich aansloot. J. H. ALSTED, een Gereformeerd theoloog van Herborn († 1638), schreef twee Encyclopediën, waarin hij den stand der wetenschap van zijnen tijd zocht samen te vatten, eenen *Cursus philosophici Encyclopaedia* (1620) en eene *Encyclopaedia septem tomis distincta* (1630). Wat de Theologie betreft, nam hij aan *a.* eene *Theologia naturalis*, welke wel uit de natuur werd geput, maar toch met de Theologia supranaturalis of revelata ten nauwst moest verbonden en niet tot de Philosophie mocht gebracht worden, *b.* eene *Theologia catechetica* (voor de eerstbeginnenden), *c.* eene *Theologia didactica* voor de verder gevorderden, *d.* eene *Theologia polemica*, *e.* eene *Theologia casuum* (casuïstiek), *f.* eene *Theologia prophetica* (voor de ambtsdragers), en *g.* eene *Theologia moralis*. De Bijbelsche vakken komen meer tot hun recht in zijn derde Encyclopedische werk, getiteld „Praecognitorum Theologicorum libri duo", 1614. Hij behandelt daar eerst de kwestie, of de Encyclopedie tot de Theologische vakken behoort, welke vraag hij toestemmend beantwoordt. Deze *Praecognita* verdeelt hij in twee boeken, waarvan het eerste handelt „De Theologiae natura" en het tweede „De Theologiae studio recte formando." In het eerste staat ALSTED stil bij het wezen der Theologie en de verhouding tusschen de „Theologia naturalis" en „supranaturalis", en in het tweede bij de „Isagoge ad S Scripturam." De inhoud van deze „Isagoge" bestaat in Hermeneutiek en critiek, eene bespreking van den inhoud des Bijbels, Bijbelsche chronologie, Bijbelsche geographie en

Hebreeuwsche antiquiteiten. G. Voetius († 1677) schreef een Encyclopedisch werk van hooge waarde „Exercitia et Bibliotheca studiosi Theologiae", ed. alt. 1651. Breed vatte hij de studie der Theologie op. Drie jaren eischte hij voor de propaedeutische en vier jaren voor de theologische studie. In zijn zoo even genoemd werk geeft hij eerst als in eene inleiding eene algemeene litteratuur en wijst op het hoog gewicht van de taalstudie voor den theoloog. Daarna staat hij stil bij de Dogmatische vakken (Loci communes, Ethiek, Ascese, Homiletiek), de Bibliologische vakken (exegese en Hermeneutiek), de Polemische en elenctische vakken (bestrijding van de ketterijen), en de Ecclesiologische vakken (Scholastiek, Patristiek, Liturgiek, Kerkrecht, Kerkgeschiedenis). Dat Voetius in zijne schets de Dogmatische aan de Bibliologische vakken vooraf liet gaan, was eene logische fout, maar wel een bewijs, welk hoog gewicht hij aan de Dogmatiek toekende.

Het dogmatisme en de scholastieke methode, welke wij bij Gereformeerde theologen als Alsted en Voetius kunnen opmerken, bespeuren wij ook bij de Luthersche theologen van dezen tijd. Terwijl de Theologie der Hervorming van de 16[e] eeuw de oude overgenomene dogmata en de in den strijd met Rome nieuw vastgestelde dogmata in symbolen had ontwikkeld, trachtte de Theologie der 17[e] eeuw deze vastgestelde leer nader te ontwikkelen en uit de Heilige Schrift te bewijzen. In plaats van het levend getuigenis werd het dogma eene afgetrokken leer en de leerheiligheid, het orthodoxisme deed zijnen intocht in de kerk. De vastgestelde leer moest uit de Schrift bewezen worden, al werd daardoor aan letter en geest der Schrift geweld aangedaan. Theologie en godsdienst werden met elkander verward. Men beschouwde de Theologie als de uit de Goddelijke openbaring geputte kennis van den waren godsdienst, door middel waarvan de mensch na den val de eeuwige zaligheid verkrijgen kon, wanneer hij deze kennis geloovig aanvaardde. De Goddelijke openbaring kende men uit de Schriften des Ouden en des Nieuwen Verbonds, die als letterlijk geïnspireerd het onfeilbare woord Gods bevatten. De auctores secundarii werden beschouwd als de amanuenses van den Heiligen Geest. Aan het Schriftdogma en de vaststelling van de inspiratie-theorie werd groote zorg besteed. Door het onfeilbare woord Gods had de Theologie

eene zekerheid, welke andere wetenschappen missen. De profane wetenschappen konden dan ook slechts als hulpmiddelen van de Theologie dienst doen. In navolging van LUTHER vergeleek de streng Luthersche dogmaticus GERHARD de wijsbegeerte bij eene ezelin, waarop de Theologie, d. i. Christus, rijden moest. Degelijke Schriftstudie werd aanbevolen en deze studie moest dienen ter versterking of vaststelling van het Luthersche of Gereformeerde dogma. Met de Schriftstudie ging dus ook de dogmatische studie hand aan hand. Dergelijke beschouwingen vinden wij op Luthersch gebied bij den dogmaticus JOHANN GERHARD († 1637), van wien hier in aanmerking komt „Methodus studii theologici publicis praelectionibus in academia Jenensi anno 1617." Deze theoloog eischte voor den aanstaanden theoloog 5 jaren exegetische en dogmatische studiën. Aan de Dogmatiek sloot zich de Polemiek aan of de bestrijding van de afwijkende dogmatische meeningen en daarop volgde de studie van de Kerkgeschiedenis, waarop men na de voorafgaande exegetische en dogmatische studiën het rechte oog kon hebben. De Practische Theologie, die bij GERHARD in de Homiletiek opging, maakte den theoloog geschikt, om de ware, zuivere leer te verkondigen. Van eene vrije, zelfstandige, breed opgevatte theologische studie kon bij GERHARD en de zijnen geen sprake zijn. ABRAHAM CALOVIUS († 1686) stond blijkens zijne „Institutionum theologicarum *τὰ προλεγόμενα*", 1649, op het standpunt van J. GERHARD. Slechts ten deele kan hetzelfde gezegd worden van GEORG CALIXTUS († 1656), die in de opvatting van de Theologie en de verdeeling van de Theologische vakken wel met J. GERHARD meêging, doch die voor de vaststelling van het dogma naast het beroep op de Heilige Schrift ook het beroep op den „perpetuus et unanimus apostolicae et catholicae ecclesiae consensus" noodzakelijk achtte en bij het beroep op de Schrift onderscheid maakte tusschen het Oude en het Nieuwe Testament. Daarenboven moest volgens hem de evidentie van het dogma door het *lumen naturale* of de *ratio* worden aannemelijk gemaakt. Voor de hand ligt, dat deze stellingen van CALIXTUS hevig verzet uitlokten en hij hierom van syncretisme en cryptocatholicisme beschuldigd werd.

Tegen de scholastieke methode van de orthodoxe Luthersche theologen kwam het Piëtisme in verzet, vertegenwoordigd

door mannen als Ph. J. Spener († 1705) en A. H. Francke († 1727). Zijne gedachten in dezen ontwikkelde Ph. J. Spener in zijne *Pia desideria* van 1675 en in zijn *De impedimentis studii theologici* van 1690. Tot de Schrift zelve moest men teruggaan. Het dogmatisme en het orthodoxisme deden schade aan het geestelijke leven der gemeente. In den geest van Spener werkten J. J. Breithaupt en J. Lange, doch vooral A. H. Francke (Definitio methodi studii theologici, 1708, Institutio brevis de fine studii theologici, 1708). Het stichtelijk karakter der Theologie op schromelijke wijze overdrijvend, legde Francke den grootsten nadruk op de *pietas*, niet op de *eruditio*. Het doel der Theologie was, dat men Christus leerde kennen en in Hem gelooven. Naast de Schriftstudie beval Francke aan Dogmatiek, Polemiek, Homiletiek, maar de Kerkgeschiedenis liet hij onvermeld. Zooals de Piëtisten in verzet kwamen tegen de eenzijdigheid der Luthersche theologen, deden zulks Stephan Gaussen uit de school van Saumur (1. De studii theol. ratione. 2. De natura theologiae. 3. De ratione concionandi, 1670) en de Bazelsche theologen J. L. Frei (Meletemata de officio doctoris christiani, 1711—1715) en Sam. Werenfels (Opuscula theologica, philosophica et philologica, 1728) tegen die van de Gereformeerden. Zij deden dit in den geest van het Piëtisme. Werenfels zegt in zijne inaugureele rede van 1711 „De scopo doctoris", dat het doel der theologische studie de vorming moet zijn van goede predikanten, zoodat dus de Theologie vooral van hare practische zijde wordt beschouwd. De Ethiek en de Practische vakken werden volgens hem te veel verwaarloosd. De vroomheid des harten moest meer worden aangekweekt. Later zag hij het gevaar van deze stellingen voor de theologische studie der studenten in en kwam meer voor de theologische vorming der aanstaande evangeliedienaren op. Vooral de Schriftstudie schatte hij hoog en goede hermeneutische regelen bij de verklaring trachtte hij te geven blijkens zijne „Lectiones hermeneuticae." Hij ging bij de verklaring van het principe uit, dat de Heilige Geest eene bedoeling gehad kan hebben, die boven de bedoeling van den menschelijken auteur uitging en hij nam behalve den letterlijken ook nog eenen mystischen zin aan. Tot dezen mystischen zin kwam hij door het gebruik, dat hier en daar in het N. T. van het O. T. gemaakt wordt. Bij de behandeling van theologische

kwesties kwam hij tegen alle clericale hoogheid op. Men moest bij die kwesties gaarne acht geven op de stem der gemeente, waarin zich het getuigenis des Heiligen Geestes uitsprak.

Als een gevolg van de practische richtting, welke hij aan de Theologie wilde geven, was hij er op uit, Gereformeerden en Lutheranen in eene hoogere eenheid te vereenigen. Lutheranen en Gereformeerden moesten elkander erkennen, omdat zij dezelfde *vera, viva et salvifica fides* hadden. Of iemand vasthield aan de *oralis manducatio* of aan de *aeterna Dei praedestinatio*, kwam er minder op aan. Uit het gezegde blijkt, dat WERENFELS meer beteekenis heeft voor de geschiedenis van de Theologie dan voor de geschiedenis van de Encyclopedie. Een encyclopedisch gevormd man was WERENFELS niet.

4. De Roomsche kerk onderging den invloed van de theologische studie der Reformatie en moest daartegenover positie nemen. Op den weg van ERASMUS, die voor eene op de Heilige Schrift gegronde Theologie opkwam, welker ideaal was de aankweeking van Christelijke vroomheid, kon zij niet blijven. Tegenover ERASMUS beweerde J. LATOMUS (De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus, 1519), dat de Christelijke vroomheid niet aan de letter der Schrift gebonden was en dat derhalve de kennis van de Heilige Schrift en van de drie talen, Hebreeuwsch, Grieksch en Latijn, voor de Christelijke vroomheid niet noodzakelijk waren. Voor de goddeloozen was de Schrift nutteloos en voor de vromen niet noodzakelijk. Men had zich eenvoudig aan de leer der kerk te houden. LATOMUS maakte onderscheid tusschen eene *Theologia corporalis* en *spiritualis*. De eerste is de populaire Theologie, voor den prediker bestemd, die de leeken over deugden en ondeugden moet onderhouden. De laatst genoemde is de speculatieve Theologie, welke met de Scholastieken en de Schriftstudie te maken heeft. Met deze onderscheiding dreef ERASMUS den spot (Erasmi Rot. apologia, reiiciens quorundam suspiciones ac rumores, natos ex dialogo, qui eximio viro Jacobo Latomo, s. theol. licent. inscribitur, 1519). LAURENTIUS à VILLAVICENTIO (De recte formando theologiae studio libri quatuor, 1565) maakte de gezonde opmerkingen van ERASMUS dienstbaar aan de belangen der kerk. Hij verlangde, dat de theoloog zich op degelijke propaedeutische studiën toelegde, zooals philosophie, mathesis en historie, en dat hij het Hebreeuwsch en Grieksch

goed zou bestudeeren. Met de Schriftstudie moest de theoloog aanvangen en daarbij zulke exegeten gebruiken, die van de leer der kerk niet afwijken. Hoofdzaak evenwel voor den theoloog was de dogmatische studie. Te dien einde moest hij de voornaamste patres en de vertegenwoordigers der Scholastiek als een AUGUSTINUS, JOHANNES DAMASCENUS en PETRUS LOMBARDUS goed bestudeeren. Gewaarschuwd werd vooral tegen LUTHER, de *bestia infernalis*, den *haereticae pravitatis auctor*. Tot de Practische Theologie bracht hij de Kerkgeschiedenis en de leer van den kerkdienst. Het gezag van den paus en de Scholastieke Theologie zijn volgens hem de voornaamste bolwerken tegen het Protestantisme. Had het concilie van Trente (Sess. XXIII, 18) de opleiding van de geestelijkheid aan seminariën toevertrouwd, waarvan het oudste en voornaamste het *Collegium germanicum* te Rome van 1552 was, MELCHIOR CANO gaf voor den studiegang den aanstaanden geestelijken een studieplan in „De locis theologicis", 1562. Op het diametrale verschil tusschen zijne kerk en het Protestantisme legde hij grooten nadruk. Dit verschil was niet in enkele dogmatische afwijkingen, maar in de opvatting van het onfeilbaar gezag der kerk in zake de leer gelegen. Naast de positieve Theologie, die op grond van Schrift en overlevering de Christelijke waarheid vaststelde, nam hij eene scholastieke Theologie aan, die door middel van de rede de Christelijke waarheid zocht te ontwikkelen. Nadat het Jezuïtisme opgestaan was als de *defensor ecclesiae contra omnem haereticam pravitatem*, was het die richting, welke op wetenschappelijk gebied in de Roomsche kerk den hoogsten toon aangaf. Van de zijde der Jezuïeten moeten genoemd worden P. CANISIUS (De ratione studiorum theologicorum quaedam notationes, 1589) en A. POSSEVIN (Bibliotheca selecta de ratione studiorum, 1593, Apparatus sacer ad scripturas V. et N. T. eorum interpretes etc., in duos tomos distributus, 1608). Vaststelling van de kerkleer naar de scholastieke methode en polemiek tegen de leerstellingen der Protestanten zijn hierin de hoofdzaak. Langs wetenschappelijken weg zocht het Jezuïtisme het gevaar van het Protestantisme af te weren. De documenten der Jezuïetische leermethode zijn verzameld door J. M. PACHTLER (Ratio studiorum et institutiones scholasticae societatis Jesu, 3 deelen, 1887 enz.). Rome evenwel bestreed niet alleen het Protestantisme, maar wilde ook daarvan

leeren. Het zijn vooral leden van de congregatie der Mauriners, die op wetenschappelijk gebied door de uitgaaf der kerkvaders uitblonken (B. Montfaucon † 1741 en P. Maran † 1762). Eene van de Jezuïetenorde onafhankelijke richting nam in Frankrijk Mabillon aan (Traité des études monastiques, divisé en trois parties, par Jean Mabillon, religieux Bénédictin de la congrégation de St. Maur, 1692), die aan de monniken van zijne orde de volgende vakken bij de beoefening van de Theologie voorschreef: Schriftstudie, Patristiek, de uit beiden geputte positieve Theologie, Scholastiek, Moraaltheologie, Kerkgeschiedenis en de Philosophisch-historische wetenschappen. Hoewel goed Katholiek verzette L. E. du Pin (Méthode pour étudier la théologie, 1716) zich tegen de scholastieke methode der Jezuïeten en toonde zich een geestverwant van Mabillon. De scholastiek der Middeleeuwen had volgens hem in spitsvondige redeneeringen hare kracht gezocht, waarmede men breken moest. Slechts in formeel opzicht kon de wijsbegeerte aan de Theologie diensten bewijzen. De rede van den theoloog moest zwijgen tegenover de mysteriën, die in de Schrift en het traditioneele dogma gevonden werden. Schriftstudie en kennis van de grondtalen zijn voor den geestelijke een dringend vereischte. De Schrift heeft eenen dubbelen zin, eenen *sensus literalis* en eenen *sensus mysticus*. De eerste, door de schrijvers bedoeld, mag in het wetenschappelijk gebruik aangewend worden, de tweede, die nader in den *sensus allegoricus*, *tropologicus* en *anagogicus* te onderscheiden is, kan voor stichtelijk gebruik dienst doen. Als hermeneutisch beginsel staat vast, dat de exegeet zich houden moet aan den *sensus ecclesiae atque unanimis patrum interpretatio*. Met de Schriftstudie paart zich de studie van de overlevering, waartoe de Kerkgeschiedenis gebracht wordt en daarop volgen Dogmatiek, Ethiek en Practische Theologie. In deze laatste wordt de taak van den prediker en den zielzorger omschreven. Te prijzen valt in du Pin zijne zelfstandigheid tegenover de Jezuïeten. Maar daar de kerkleer zijne Theologie beheerschte, boette zij daarmede haar wetenschappelijk karakter in.

5. De supranaturalistische theologen als Pfaff, Buddeus en Walch hadden met de Piëtisten gemeen, dat zij op het practisch doel van de theologische studie sterken nadruk legden, maar brachten het evenmin als de Piëtisten tot eene

degelijke, stelselmatige bewerking van de Theologie. Zij namen eene openbaring Gods door de rede en door de Schrift aan, welke laatste een bovennatuurlijk karakter had en stelden de Theologie, welke uit de rede en de Theologie, welke uit de openbaring geput werd, naast elkander. Ter laatste instantie evenwel lieten zij ook de Theologie, welke uit de Heilige Schrift geput was, op het gezag der rede rusten. Scherp gekant waren de Supranaturalisten tegen de Rationalisten, die de godsdienstige waarheid alleen aan de rede toetsten en alle bovennatuurlijke waarheid verwierpen. De Supranaturalisten gingen gaarne in hunne uiteenzettingen behoedzaam en voorzichtig (caute et sobrie) te werk en bewandelden liefst den weg van het juiste midden. Hunne armoede aan eigen overtuiging zochten zij te bedekken door een breed opgezet historisch verhaal van hetgeen in den loop der tijden door anderen was beweerd. Het treft ons dan ook in hunne Encyclopedische werken, dat daarin eene ruime plaats toegekend werd aan de geschiedenis van de beoefening der verschillende vakken en dat aan de samenbrenging van de propaedeutische stof veel zorg werd besteed. De massa stof, welke de aanstaande theoloog zich moest eigen maken, groeide aan, zonder dat evenwel de juiste weg ter verkrijging van die kennis werd aangewezen. Van Chr. M. Pfaff moeten wij hier vermelden „Introductio in historiam theologiae literariam", 1724—1726, van J. Fr. Buddeus „Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes", 1727, en van J. G. Walch „Einleitung in die theologischen Wissenschaften", 1753. Pfaff handelt over de Theologia exegetica, de Theologia dogmatica, tam theoretica tam moralis, over de Theologia polemica, ecclesiastica, en pastoralis, waartoe de jurisprudentia ecclesiastica, theologia casualis, catechetica, homiletica en mystica gerekend worden. Eene juiste systematische verdeeling van de vakken wordt bij hem gemist, maar wel tracht hij bij de exegetische en historische Theologie de stof tot 15 rubrieken te brengen, om de litteratuur op eenigszins passende wijze te vermelden. Bij Buddeus zoekt men, hoewel zijn kwartijn 3700 kolommen druks beslaat, tevergeefs naar eene eigenlijke definitie van de Theologie. Hij geeft een algemeen deel, waarin hij o. a. methode en doel der theologische studie bespreekt en een speciaal deel, waarin ter sprake komen de

Theologia thetica (Dogmatiek), symbolica, patristica et moralis, waartoe de „theologia mystica, jurisprudentia divina et prudentia tum humana tum pastoralis” gerekend worden en laat daarop de „jurisprudentia ecclesiastica, historia ecclesiastica theologia polemica et exegetica” volgen. Eenen vreemden indruk maakt, dat de zg. exegetische Theologie bij hem achteraan komt. Walch, de schoonzoon van Buddeus, was meer systematisch en wijsgeerig gevormd dan zijn schoonvader, maar stond in historische studie bij hem achter. Walch beperkte zijne stof meer dan Buddeus en gaf de „historia litteraria” in een afzonderlijk boek uit „Bibliotheca Theologica selecta”, 1757. Hij zegt van de Theologie, dat zij is „Diejenige Lehre, welche die göttlichen Wahrheiten vorträgt, die Gott zu unserer Seligkeit in der Heiligen Schrift geoffenbaret, und die man wissen muss, wenn man derselben theilhaftig werden will, damit man die Ehre Gottes und des Menschen ewige Wohlfahrt befördere” (S. 5). Naar den trant der Supranaturalisten onderscheidt hij tusschen de *Theologia naturalis* en *revelata* en brengt tot de eerste de goddelijke waarheden, welke door het getuigenis der Heilige Schriften bevestigd worden. De *Theologia revelata* verdeelt hij in twee deelen, waarvan het eerste of theoretische deel de Dogmatische stof en het tweede of practische deel de Moraal omvat. De overige theologische vakken worden als hulpwetenschappen tot de twee genoemde rubrieken gebracht. Eenen afkeer had Walch van te sterke splitsing der theologische vakken.

Aan de genoemde supranaturalistische theologen sloot zich J. L. v. Mosheim aan in zijne „Kurze Anweisung die Gottesgelehrtheit vernünftig zu erlernen”, na zijnen dood uitgegeven door Chr. E. v. Windheim, 1756. Hij maakt een scherp onderscheid tusschen den theoloog, die de aanstaande theologen vormen moet, wiens kennis eene encyclopedische moet zijn, en den aanstaanden predikant zelven. Zoo wordt bij hem de Theologie voor den aanstaanden predikant de wetenschap, welke de geschiktheid geeft „dasjenige zu verrichten, was einem künftigen Diener des Evangelii obliegt.” Aan wijsgeerige studiën moet de aanstaande voorganger der gemeente gedaan hebben, hoewel de philosophie slechts eenen beperkten invloed op de Theologie mag hebben. Onder de theologische wetenschappen staan bij v. Mosheim de Dogmatiek en de

Moraal bovenaan en hierop volgt de Schriftstudie. De Polemiek moet den prediker in staat stellen tegen vrijdenkers, atheïsten en Deïsten op te treden evenals tegen de Papisten. De Kerkgeschiedenis komt bij v. MOSHEIM niet tot haar recht. Meer gewicht hecht hij aan de Pastoraaltheologie, het Kerkrecht, de Homiletiek en de Catechetiek. Van den Gereformeerden Theoloog S. MURSINNA, die den naam Encyclopedie als titel van een handboek voor onze wetenschap het eerst bezigde (Primae lineae encyclopaediae theologicae in usum praelectionum ductae, 1764), is op ons gebied na het voorgaande niet veel nieuws te zeggen. Hij behandelde de Theologie op de wijze der Supranaturalisten. Groote algemeene kennis eischte hij van de theologen, maar die algemeene kennis wist hij niet in noodzakelijk, logisch verband met de Theologie te brengen.

6. Onder den invloed van de wijsbegeerte van CHRISTIAAN WOLFF stond J. A. ERNESTI, die alzoo op den weg van het Rationalisme kwam, dat de rede als den toetssteen der waarheid beschouwde. De Theologie boette haar zelfstandig karakter bij de Rationalisten in en moest hare toevlucht en bescherming zoeken bij de wijsbegeerte. De *demonstratio mathematica* moest ook in de Theologie worden ingevoerd. Op encyclopedisch gebied bepaalde ERNESTI zich tot de exegese in zijne „Institutio interpretis Novi Testamenti", 1765. Nog meer dan ERNESTI stond J. S. SEMLER op het standpunt der Rationalisten. Hij verzette zich krachtig tegen de orthodoxe vereenzelviging van de Heilige Schrift en woord Gods en brak eene lans voor de historische, onbevangen opvatting van den Bijbel. Bij de verklaring van de Heilige Schriften paste hij de accommodatietheorie toe. De gewijde schrijvers en sprekers, dus ook Christus en de apostelen, hadden zich geschikt of geaccommodeerd naar het standpunt hunner tijdgenooten. Niet de geheele Bijbel was als canoniek te beschouwen, maar slechts die bestanddeelen daarvan, welke goddelijke, d. i. tot den godsdienst behoorende waarheden, bevatten. De godsdienst bestond in zedelijke Godsvereering en het daarvan afhankelijke geluk der menschen. Met het O. T. had SEMLER weinig op. Het N. T. staat boven het O. T. en wij staan in godsdienstig opzicht boven het niveau van het N. T. Van eene voor alle tijden geldende leer kon geen sprake zijn. De Dogmatiek is

geen thetisch vak, dat de Christelijke waarheid systematisch uiteenzet, maar een historisch vak. Bij de beoordeeling van de dogmen moet men den tijdelijken dogmatischen vorm van de daarin uitgedrukte godsdienstige gedachten wel weten te onderscheiden. De Dogmatiek ging op in Dogmengeschiedenis. Opmerkelijk is, dat van de 350 bladzijden van SEMLER's „Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam", 1765, 1766, ongeveer 300 bladzijden gewijd zijn aan de historische overzichten van de exegese, de Dogmatiek en de Dogmengeschiedenis. De taak van den theoloog is: „liberalem Dei cognitionem promovere." Daarom moet hij zelf „universam Christi doctrinam et disciplinam" kennen en het voorbeeld van Christus navolgen (Inst. § 4). Tot de „eruditio theologica" behoort „scientia theologiae exegeticae, dogmaticae, polemicae, moralis, symbolicae, patristicae, historiae ecclesiasticae, antiquitatum et juris ecclesiastici vetustioris." Studie van de Heilige Schrift en van de Dogmatiek stond bij SEMLER bovenaan. Bij de eerste moet de exegeet een onafhankelijk standpunt innemen en zich evenals de dogmaticus bij de Dogmatiek door zijne „Vernunft" laten leiden. Op dogmatisch gebied moest men ook van de ketters willen leeren. SEMLER betreurde het, dat de kerk de ketters uitgestooten had, daar zij vaak een helderder inzicht en eene betere opvatting van de waarheid hadden dan de mannen der katholieke kerk. Eigenaardig is de onderscheiding, welke SEMLER aannam tusschen „Privatreligion" of „Privattheologie" en „öffentliche Religion" of „Kirchentheologie." De eerste moest het onvervreemdbaar recht zijn van ieder Christen, die van de algemeene godsdienstige waarheden moest kunnen aannemen wat hem goed dacht, terwijl de laatste het eigendom was der kerk, die hare symbolische schriften bezat. Zoolang de theoloog in den dienst der kerk was, moest hij de kerkleer niet aanvallen, maar de kerk moest van haren kant den theoloog in zijn onderzoek en den Christen in zijne geloofsovertuiging volkomen vrijlaten en niet aan eenigen band willen leggen. Vgl. SEMLER's „Freimüthige Briefe zur Erleichterung der Privat-Religion", 1784, en zijn „Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion", 1786. Deze laatste stellingen van SEMLER verraden een dualisme, dat op den duur onhoudbaar zou blijken. Reeds C. FR. BAHRDT zag zulks in en trok de lijnen van SEMLER verder door. BAHRDT had voor

de kerkleer nog minder hart dan SEMLER en meende, dat de theoloog zich met geleerde onderzoekingen over de kerkleer ook niet veel in moest laten, daar zij geen practisch nut hadden. In zijn boek „Ueber das theologische Studium auf Universitäten”, 1785, stelt hij eene geheele reformatie in de theologische studie voor. Alle geleerde en nutteloze ballast moest over boord worden geworpen. Dat de predikanten zoo weinig invloed op het volk hadden, was hun eigen schuld. Zij moesten streven naar de „Aufklärung” in den godsdienst en hunne toespraken meer genietbaar maken voor hunne verlichte of „aufgeklärte” toehoorders. De voorgangers op geestelijk gebied moesten zich stellen in dienst van den staat en er naar streven, degelijke volksleeraars te worden. De predikanten moesten de onderwijzers kunnen vervangen en als artsen in het praktische leven kunnen optreden. De theologische studie ging bij BAHRDT geheel op in het practisch nut of het staatsbelang. Van eene eigenlijke gezegde theologische studie om haars zelfs wille was bij hem geen sprake. De theologische studenten moesten zich toeleggen op nuttige kennis als wijsbegeerte, de kennis van den godsdienst in het algemeen, de studie van het N. T., natuurkunde, anatomie, rekenkunde, de studie der klassieken, geschiedenis, litteratuur en geneeskunde. Het doel der religie is den menschen geluk te verschaffen, d. i. eenen toestand van rust en vroolijkheid des gemoeds. De uitspraken van Jezus en van de apostelen zijn slechts in zoover op te volgen, als zij met de „Vernunft” overeenstemmen. Wanneer de aanstaande theoloog door zijne algemeene studiën genoeg verlicht is, kan hij in het laatste jaar van zijnen studietijd zich bezighouden met Dogmatiek, Dogmengeschiedenis, Kerkgeschiedenis, Symboliek en Inleiding op het N. T. Hij staat dan hoog genoeg om te weten, wat hij daarvan moet aannemen of verwerpen. Hoofdzaak evenwel bij al zijne studiën moet zijn, de verzamelde kennis mede te deelen. Daarom moeten Paedagogiek en Rhetoriek door hem met ijver beoefend worden. Vooral de Socratische methode van onderwijzen beval BAHRDT aan.

Een heilzaam tegengif tegen de mannen der „Aufklärung” vormden mannen als KLOPSTOCK, HAMANN, LAVATER, JUNG STILLING en CLAUDIUS, die door ware vroomheid des harten uitmuntten en de religie als godsvrucht, als taak van het

gemoed, niet van het verstand opvatten. Op theologisch gebied hebben ook onmiskenbare verdiensten Lessing en Herder, die de een als wijsgeer, de ander als de met eenen poëtischen zin begaafde theoloog zich tegen de verstandelijke richting der „Aufklärung" verklaarden en voor het recht van de religie als zaak des harten opkwamen. De religie moest de geheele persoonlijkheid des menschen doordringen en bezielen en het Humanisme, dat zij beiden krachtig voorstonden, door het van haar uitgaande licht verlichten. Van Lessing moeten wij vermelden „Die Erziehung des menschlichen Geschlechts", 1780, waarin hij zijne aesthetisch-historische opvatting van den Christelijken godsdienst voorstond en leerde, dat de openbaring Gods, waaraan hij geloofde, eene opvoedende kracht had. De opvoedende openbaring wordt bij het individu gesteund door de voortdurende inwerking Gods op het gemoed, wat hij vergelijkt met het electriseeren van eenen verlamde. Op Encyclopedisch gebied evenwel heeft Lessing geen beteekenis. Over de Theologische studie liet hij zich niet uit. Van Herder vermelden wij hier zijne „Briefe, das Studium der Theologie betreffend" (Sämmtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Th. 13 en 14. 1829), waarin hij methodologische wenken, niet eene systematisch gevormde Encyclopedie gaf. Hij begon zijne brieven met: „Das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit ist Studium der Bibel und das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich." De religie wortelt volgens Herder in de historie. Het Oude en het Nieuwe Testament zijn de oorkonden van het Christendom. Ook het Oude Testament, dat met dichterlijken zin, aesthetisch verklaard moet worden, waardeerde Herder hoog. Tusschen den menschelijken vorm en den goddelijken inhoud des Bijbels maakte Herder een sterk onderscheid. Aan Bijbelstudie moest zich dogmatische studie aansluiten. De Dogmatiek is eene wijsbegeerte uit den Bijbel. Tusschen Schrift en rede, genade en natuur, die allen geschenken Gods zijn, kan geen strijd bestaan, mits men er slechts een goed gebruik van make. De beteekenis der Kerkgeschiedenis ontvouwde hij in korte trekken. Hooge waarde kende Herder vooral aan de Practische Theologie toe. De in de Heilige Schrift vervatte, in de Dogmatiek systematisch verwerkte, edele waarheden van het Christendom moest de evangeliedienaar prediken. De

evangeliedienaren mochten niet tot staatsambtenaren verlaagd worden, die alleen naar staatsbelangen vroegen. Zij moesten in profetischen en apostolischen geest de goddelijke waarheid verkondigen en alzoo de zaak van het Humanisme dienen.

Hoezeer Immanuel Kant op wijsgeerig gebied van eminente beteekenis is, op ons terrein bekleedt hij slechts eene ondergeschikte plaats. Van hem komt hier in aanmerking „Der Streit der Facultäten" (Kant's Werke, ed. Rosenkranz, Th. 10, S. 251 ff.). Bij Kant staat de Moraal boven de religie. Aan zichzelve heeft de Moraal genoeg, maar uit de Moraal volgt de religie. De echte religie komt aan de wijsbegeerte toe en de Theologie heeft zich bezig te houden met de studie van de zg. „statutarische Religionen." Er is slechts één godsdienst met de éene Moraal, die ons den eenigen God doet kennen. Daarnaast evenwel bestaan de zg. „statutarische" godsdiensten, die zich voordoen als op openbaring rustend. Kant stelde overeenkomstig het standpunt der regeering van zijne dagen de Theologische faculteit onder de verschillende faculteiten wel bovenaan, maar sloeg hare wetenschappelijke beteekenis zeer laag aan. De Theologische, Juridische en Geneeskundige faculteiten moesten de door den Staat gesanctioneerde grondstellingen leeren. De Theologie moet uitgaan van het geloof der kerk. Het onderzoek der waarheid evenwel komt aan de wijsbegeerte toe. Volgens Kant zou eene religie, die met de „Vernunft" in conflict kwam, op den duur den strijd verliezen. Daarom moest de Theologie er op bedacht zijn, voor Christendom en kerk van de „Vernunftreligion" gebruik te maken en de harmonie tusschen Theologie en Philosophie te bewerken. Sterk onder den invloed van Kant stonden de Rationalistische godgeleerden, die God, deugd en onsterfelijkheid als de drie postulaten der „praktische Vernunft" beschouwden, welke op het leven eenen ethischen invloed hadden en door de Christelijke openbaring bevestigd werden. De Supranaturalisten (zie bl. 43) ijverden tegenover hen voor een zg. Bijbelsch Christendom, maar zooals gezegd is, kenden ook zij aan de rede in godsdienstige zaken eene beslissende beteekenis toe. O. a. door het schrijven van Encyclopediën zochten de Supranaturalistische godgeleerden de waarde en beteekenis van de theologische studie te verheffen en de studenten tot studie van de Theologie op te wekken. Groote

systematische beteekenis moet aan hunne Encyclopediën niet worden toegeschreven. Zij zochten de overgeleverde stof in eenen passenden vorm te gieten en werkten de propaedeutische studiën breed uit. Supranaturalistische theologen, die zich op encyclopedisch terrein bekend maakten, zijn J. A. Nösselt (Anweisung zur Bildung angehender Theologen, 1786), G. J. Planck (Einleitung in die theologischen Wissenschaften, 1794, 1795, en Grundriss der theologischen Encyklopädie zum Gebrauche bei seinen Vorlesungen, 1813), J. Fr. W. Thijm (Theologische Encyklopädie und Methodologie, 1797), J. A. H. Tittmann (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, 1798), J. F. Kleuker (Grundriss einer Encyklopädie der Theologie oder der christlichen Religionswissenschaft, 1800, 1801), L. Bertholdt (Theologische Wissenschaftskunde oder Einleitung in die theologischen Wissenschaften, u. s. w., 1821, 1822), C. Fr. Stäudlin (Lehrbuch der Encyklopädie, Methodologie und Geschichte der theologischen Wissenschaften, 1821) en J. Clarisse (Encyclopaediae theologicae epitome, perpetua annotatione, literaria potissimum, illustrata, [1]1832, [2]1835). Clarisse sloot zich het nauwst aan Gaussen en Mursinna aan en gaf meer een methodologisch dan een systematisch gevormd encyclopedisch werk. Hij leverde eene soort „ratio studiorum” in den trant van Voetius' Bibliotheca. Van de 800 bladzijden zijn er 600 aan de litteratuur gewijd. Vier deelen neemt Clarisse in zijne Encyclopedie aan: A. Theologia philologica (exegetica), B. Theologia historica, C. Theologia systematica of philosopha, waartoe ook de *Theologia naturalis* gerekend wordt, D. Theologia practica.

7. Terwijl het Rationalisme den godsdienst in eene koude moraal deed ontaarden en het Supranaturalisme met zijn zwevend standpunt tusschen openbaring en rede evenmin de eer van den godsdienst wist te redden en aan de Theologie een nieuw leven wist te geven, was het Schleiermacher, die den Christelijken godsdienst met goed gevolg tegen zijne verachters onder de beschaafden van zijnen tijd wist te verdedigen en aan de Theologische wetenschap hare eereplaats onder de wetenschappen hergaf. Dit laatste deed hij in zijne „Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen”, [1]1811, [2]1830. Deze Encyclopedie onderscheidde zich zeer van hare voorgangsters. Alle

geleerde ballast was overboord geworpen en wat men onder propaedeutische studie verstond, had SCHLEIERMACHER weggelaten. Zijne Encyclopedie droeg een formeel karakter en had niets van de theologische stof dan het strikt noodzakelijke in zich opgenomen. SCHLEIERMACHER redeneerde aldus: Het gemeenschapsleven staat boven het individueele leven. Onder de verschillende vormen van gemeenschapsleven staat de religieuse bovenaan, onder de religieuse de Christelijke, onder de Christelijke de Protestantsche en met dezen laatsten vorm van gemeenschapsleven heeft de Christelijke Theologie naar zijne opvatting te maken. Het eigenlijke object van de Theologie liet SCHLEIERMACHER varen en stelde daarvoor de Ekklesiologie in de plaats. De Theologie werd bij hem eene kunsttheorie, hoe men de kerkelijke gemeenschap moet leiden en had aldus eene practische taak. SCHLEIERMACHER geeft t. a. p. § 3 van de Theologie deze definitie: „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.” Voor de waarachtig Christelijke vroomheid, die hare zekerheid in zichzelve heeft, is de Theologie niet noodig, maar wel voor de practische leiding van de kerk. Niet de leeken behoeven de Theologie, maar wel de clerus. SCHLEIERMACHER neemt drie deelen in zijne Encyclopedie aan, *a.* een philosophisch, *b* een historisch, *c.* en een practisch deel. Dat SCHLEIERMACHER in zijne Encyclopedie met het philosophisch deel aanvangt, is met het oog op zijn godsdienstig-wijsgeerig karakter niet dan hoogst natuurlijk. Zou de Theologie een wetenschappelijk karakter dragen, dan moest hij allereerst aantoonen, dat de godsdienstige gemeenschap, welker leiding aan de Theologie toevertrouwd was, een noodzakelijk bestanddeel vormde van de ontwikkeling van den menschelijken geest. Het was de taak der Wijsbegeerte van den godsdienst en van de Ethiek dit met betrekking tot het Christendom aan te toonen. Aan de Wijsbegeerte van den godsdienst en de Ethiek moest de Theologie de idee van de Christelijke gemeenschap ontleenen. De Apologetiek tracht daarna de voortreffelijkheid van de Christelijke gemeenschap boven andere te doen uitkomen, wat bij SCHLEIERMACHER leidt tot eene Protestantsche apologetiek tegen de Roomsche

kerk. De Polemiek daarentegen wil genezing bieden aan het ziekelijke in de kerkelijke gemeenschap en daaruit wegnemen wat recht van bestaan mist. Op het philosophisch deel volgt het historisch deel. Voor de leiding en het bestuur van de kerkelijke gemeenschap is allereerst noodig kennis van den actueelen toestand der gemeenschap, d. i. van de Statistiek, en omdat de kennis van het heden der kerk niet mogelijk is zonder kennis van haar verleden, moet naar de geschiedenis der kerkelijke gemeenschap een onderzoek worden gedaan. Dit historisch onderzoek splitst zich in twee deelen, *a.* onderzoek naar den oorsprong, *b.* onderzoek naar het verdere verloop van de godsdienstige gemeenschap. De theoloog moet dus de bronnen van het oudste Christendom, de Schriften des N. V. en ten deele ook die van het O. V., bestudeeren. Door de exegese moet hij zich de vaardigheid eigen maken, die bronnen goed te verstaan. Dogmatiek en Dogmengeschiedenis zijn de vakken, welke de overtuigingen doen kennen, die in den loop der tijden in den kring dezer vrome gemeenschap gehuldigd werden en nog worden. De Dogmatiek evenwel mag niet alleen een beschrijvend karakter dragen. In de Dogmatiek moet de dogmaticus zijne eigene overtuiging openbaren en kritiek uitoefenen op hetgeen orthodox of heterodox heet. Tot de Dogmatiek kan men ook de Ethiek of de Moraal brengen, hoewel eene afzonderlijke behandeling van dit vak gewenscht is. Het practisch deel bevat de theorie van het kerkbestuur (Kerkrecht) en van den kerkdienst (Homiletiek, Liturgiek, Catechetiek, Pastoraal). SCHLEIERMACHER erkent evenwel, dat de theorie der zg. „Kirchenkunst" niet aangeleerd kan worden, maar op natuurlijken aanleg en algemeene ontwikkeling rust. Alzoo geeft dit practisch deel, dat het hoogtepunt in SCHLEIERMACHER's Encyclopedie moest uitmaken, een vrij pover resultaat. Hoewel niet te ontkennen is, dat door zijne verkeerde opvatting van de Theologische wetenschap en den eenzijdigen nadruk, welken hij op de practische zijde van de Theologie legde, SCHLEIERMACHER met zijne Encyclopedie geen werk van beteekenis heeft geleverd, moet toch met het oog op de tijdsomstandigheden, waaronder hij zijn werk schreef, de beteekenis daarvan hoog worden aangeslagen. Onder de beoefenaars van de Encyclopedie neemt SCHLEIERMACHER eene eereplaats in. Wij erkennen dit volmondig, al zijn wij

ook niet blind voor de gevaren, welke het subjectieve element, dat bij hem in de theologische studie domineert, voor die studie zelve oplevert. Het was een onmogelijke eisch, welken SCHLEIERMACHER stelde, dat ieder theoloog de philosophische Theologie geheel uit zichzelven moest produceeren en het deed aan de exegese schade, dat SCHLEIERMACHER verlangde, dat de uitlegging van de Heilige Schrift op de philosophische Theologie rusten moest.

In den geest, maar niet in den trant van SCHLEIERMACHER schreef HAGENBACH zijne Encyclopedie (Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaft), welke voor het eerst in 1833 en in eene twaalfde uitgaaf in 1889 (bezorgd door MAX REISCHLE) in het licht verscheen. In het algemeene deel toont HAGENBACH zich een geesteskind van SCHLEIERMACHER, doch in het bijzondere gaat hij zijnen eigenen weg. Zijn boek is een echt studentenboek geworden, dat zich aangenaam laat lezen en door zijne keur van citaten, zijne korte historische overzichten, zijne opgaven van de theologische litteratuur en zijne methodologische wenken zich vele vrienden heeft verworven. Afkeerig van confessionalisme behoorde HAGENBACH tot de zg. „Vermittelungs"-theologen en trok aan door de warmte van zijn hart en den ernst van zijnen wetenschappelijken zin. Een wijsgeer was HAGENBACH niet, maar een practisch theoloog met eene veel omvattende kennis. Vier deelen nam HAGENBACH in zijne Encyclopedie aan *a.* Exegetische, *b.* Historische, *c.* Systematische, *d.* Praktische Theologie.

Onder den invloed van SCHLEIERMACHER stond ook J. F. L. DANZ in zijne „Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften", 1832. Beter dan SCHLEIERMACHER noemde hij als object van de Theologie het Christendom. Hij wilde dat Christendom onderzoeken wat zijn geloof of zijne „Religionslehre" en wat zijn organisme of de Christelijke kerk betrof. Zoo verdeelde hij de Theologie in twee deelen: „die christliche Religionswissenschaft" en „die christliche Kirchenwissenschaft." De eerste heeft een theoretisch en een practisch gedeelte. Het theoretische bevat de exegetische, systematische en historische Theologie, het practische Katechetiek, Homiletiek, Pastoraal, Christelijke zendingswetenschap en Apologetiek. Het tweede deel, de zg. „christliche Kirchenwissenschaft", bevat *a.* theoretische wetenschappen, 1. de algemeene Ecclesiastiek, 2. Sym-

boliek, vergelijkende Dogmatiek, Geschiedenis van de ketters, 3. Kerkelijke Archaeologie, behalve de Statistiek van den Christelijken eeredienst, 4. Kerkgeschiedenis in engeren zin, d. i. Geschiedenis van het uitwendige Kerkelijke leven en Kerkrecht; *b.* practische wetenschappen, d. z. zulke, waarvan het doel op bevordering en ontwikkeling van het Christelijk kerkelijke leven gericht is, kerkelijke politiek, Liturgiek, Polemiek, Ireniek, Henotiek. De verdeeling in de twee deelen en de onderverdeelingen waren niet logisch. Vakken, die op de Historische en Practische Theologie betrekking hebben, scheidt Danz zonder eenige reden. Wat de verdeeling van de vakken betreft, heeft Danz meer wanorde dan orde gesticht.

Aan Schleiermacher sloot zich verder aan A. F. L. Pelt (Theologische Encyklopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theol. Wissenschaft u. s. w. 1845), die evenwel als object van de Theologie het Koninkrijk Gods aannam. Inzoover de Theologie zich ook had bezig te houden met het Godsrijk of de organische openbaring Gods in de wereld als kerk, was de Theologie de zg. Practische Theologie. Evenals Schleiermacher neemt Pelt drie deelen in zijne Encyclopedie aan, maar hij laat althans de Historische Theologie aan de Systematische voorafgaan. Onder den invloed van Schleiermacher stonden ook H. Reuterdahl (Inledning till Theologien, 1837), H. W. Kienlen (Encyklopädie der Wissenschaften der protestantischen Theologie zum Behuf akademischer Vorlesungen dargestellt, 1845) en de zeer conservatieve G. C. A. Harless (Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der protestantischen Kirche, 1837). Ook Harless trachtte den band tusschen Theologie en Kerk zoo nauw mogelijk aan te halen, maar hij liet zich hierbij niet door practische, maar door theoretische overwegingen leiden. Op de exegetische Theologie volgen bij hem Symboliek en Dogmatiek en eerst daarna komt de Kerkgeschiedenis, welke uit het oogpunt van de rechte leer beoordeeld moet worden. Op de Kerkhistorie volgt de Ethiek en van de Ethiek leidt hij de Practische vakken af. Zijne leidende gedachte bij de splitsing der vakken is, dat de Christelijke godsdienst waarheid en kracht is. De Dogmatiek nu moet de waarheid, de Ethiek de kracht van den Christelijken godsdienst theoretisch uiteen-

zetten en beiden moeten geput worden uit de Heilige Schrift. Dogmatiek en Kerkgeschiedenis openbaren de waarheid, Ethiek en Practica de kracht van den Christelijken godsdienst. De leidende gedachte en de toepassing daarvan op de verschillende theologische vakken is bij Harless hoogst gebrekkig en verdient geen aanbeveling.

Zooals C. Daub (Studien. Herausgeg. von C. Daub und Fr. Creuzer, Bd. 1—6. 1805—1810. Vgl. Bd. 2, S. 1—69) en S. Erhardt (Vorlesungen über die Theologie und das Studium derselben, 1810) onder den invloed van Schelling stonden, schreef K. Rosenkranz zijne „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften", [1]1831, [2]1845, onder den invloed van de wijsbegeerte van Hegel. Rozenkranz vatte de Theologie op als de wetenschap van den godsdienst van den absoluten geest. De Theologie wil de idee van den geopenbaarden godsdienst naar alle zijden ontwikkelen en heeft de historische bestanddeelen slechts inzoover in zich op te nemen, als zij de idee in hare verschijning openbaren. De Theologie moet als wetenschap het bewijs leveren van de waarheid van haren inhoud en dit kan slechts door het denken geschieden. Theologie en Philosophie hebben groote verwantschap met elkander en staan in beteekenis met elkander gelijk. Organisch moet de Theologie worden ingericht. Immers is zij niet een aggregaat van verschillende, onafhankelijk van elkander bestaande wetenschappen. De indeeling van de Theologische vakken rust bij Rosenkranz hierop, dat de Christelijke godsdienst moet bewijzen, dat hij de ware idee van den godsdienst vertegenwoordigt. Voorop gaat dus bij hem de speculatieve Theologie, welke de idee van Christelijken godsdienst als van den absoluten godsdienst behandelt. Daarop volgt de Historische Theologie, welke het wezen van den godsdienst in zijne verschijning als empirisch gegeven tracht te verstaan en eindelijk de Practische Theologie, die ons de vormen leert kennen, waarin de absolute godsdienst onmiddellijk bestaat. Wel zou de Theologie als positieve wetenschap desnoods de speculatieve Theologie kunnen missen, maar in aansluiting aan Hegel's theorie van het algemeene, het bijzondere en het individueele is het volgens Rosenkranz juister, in de speculatieve Theologie het algemeene, in de historische het bijzondere, in de practische het individueele te behandelen. In de

speculatieve Theologie brengt hij ter sprake de theogonische Phaenomenologie, de Dogmatiek en de Ethiek. In de historische Theologie de Bijbelsche Theologie, de Kerkgeschiedenis en de kerkelijke Statistiek. De Practische Theologie is de concrete eenheid van speculatieve en historische Theologie en geeft eene algemeene theorie van de kerkelijke praktijk.

L. Noack heeft van zijn wijsgeerig standpunt de speculatieve Godsdienstwetenschap op encyclopedische wijze uiteengezet en aan zijne uiteenzetting den naam gegeven van Theologische Encyclopedie (Die theologische Encyklopädie als System. Mit dem speciellen Titel: Die speculative Religionswissenschaft im encyklopädischen Organismus ihrer besondern Disciplinen, 1847). Wat men gewoonlijk onder Theologie verstond, verdiende den naam van wetenschap niet. Voor godsdienstwetenschap, d. i. wijsbegeerte en geschiedenis van den godsdienst, moest zij plaats maken. In zijne Encyclopedie wijdt Noack dan ook bijna 400 bladzijden aan de beschrijving der „Religionswissenschaft" en slechts 170 aan den Christelijken godsdienst. De godsdienstwetenschap verdeelt hij in drie deelen, in dien zin, dat hij eerst behandelt: „die Phänomenologie des religiösen Geistes", daarna „die Ideologie des religiösen Geistes" en eindelijk „die Pragmatologie des religiösen Geistes." In het eerste deel staat hij o. a. stil bij den grondslag, het wezen van den godsdienst, het mythologisch bewustzijn, de cultusvormen, de godsdienstige persoonlijkheid en de zg. „philosophische Religionsgeschichte." In het ideologisch deel behandelt hij speculatieve Kerk- en Dogmengeschiedenis, benevens speculatieve Dogmatiek en Ethiek. In het derde deel komen de volgende onderwerpen ter sprake: het absolute priesterschap der godsdienstige idee, de paedagogiek en de cultus der godsdienstige idee. Noack neemt in de Christelijke religie een proces aan, dat in de toekomst leiden moet tot de ware en zuivere religie. Feitelijk had bij Noack de Christelijke Theologie haar zelfstandig karakter verloren en was geheel opgegaan in de algemeene Godsdienstwetenschap.

Ten onzent werd in Schleiermacheriaanschen geest eene Encyclopedie geleverd door de Groninger godgeleerden Hofstede de Groot en Pareau (Encyclopaedia Theologi Christiani, [1]1840, [2]1844, [3]1851). Al wilden zij geen Encyclopedie van de Christelijke godgeleerdheid, maar van den Christelijken god-

geleerde geven, toch is ook deze eerste bij hen te vinden. Wijzen de genoemde geleerden de wetenschappen aan, waardoor de theoloog gevormd moet worden, dan is bij die aanwijzing eene bepaalde rangschikking noodig. Deze rangschikking geven zij naar hun eigenaardig godgeleerd standpunt. Eerst handelen zij: *de historica Jesu Christi cognitione*, daarna *de vita Jesu Christi in Theologo* en eindelijk *de totius rei Christianae recognitione*. De persoon van Christus staat bij hunne beschouwingen bijzonder op den voorgrond. De Hoogleeraren moeten volgens hen bij hun onderwijs er naar streven, *perfectum Jesu Christi exemplum aliquatenus* te openbaren. Op de *vita Christiana* komt het voor den theoloog aan. Bij de eerste rubriek in de Encyclopedie van Hofstede de Groot en Pareau komt ter sprake de studie van het N. T. en van de Kerkgeschiedenis, bij de tweede de Christelijke Zedekunde en de Practische godgeleerdheid en bij de derde de theoretische waardeering van het Christendom in zijne waarheid of de Dogmatiek en de practische aanbeveling van het Christendom in zijne voortreffelijkheid of de Apologetiek. Vreemd is de plaatsing van de Dogmatiek in het laatste gedeelte der Encyclopedie. Maar bovenal is het de zwakke zijde van deze Encyclopedie, dat daarin van het wetenschappelijk karakter der Theologie weinig gerept wordt en van eene beoefening der Theologie om haars zelfs wille geen sprake is. De theologische studie is geheel eene africhting voor het ambt van herder en leeraar geworden.

In den trant van de Encyclopedie van Hagenbach, hoewel op geheel zelfstandige wijze schreef J. I. Doedes zijne „Encyclopedie der Christelijke Theologie", 1876. Doedes ging uit van het feit, dat op aarde eene heilsinrichting bestaat, welke als Godsrijk op aarde door Jezus Christus gesticht is. Het bestaan van deze heilsinrichting heeft onderscheidene wetenschappen in het leven geroepen, doordat zij vroeger of later voorwerp van of aanleiding tot allerlei wetenschappelijk onderzoek is geworden. De heilsinrichting is alzoo het gemeenschappelijke middelpunt van deze op zichzelf staande wetenschappen en bindt ze samen tot ééne wetenschap, die men de Christelijke Theologie noemt. Het wetenschappelijk karakter van de Theologie moet gehandhaafd worden. Zij is vrij en staat niet onder de voogdijschap van eenige kerk, wijsbegeerte

of wereldbeschouwing. De Encyclopedie doet ons het organisme der Christelijke Theologie kennen, waarin stelselmatige groepeering van de stof hoofdzaak is. Deze groepeering heeft plaats naar de onderscheidene bezigheden, waartoe het onderzoekend subject genoopt wordt. De theoloog ziet zich geroepen tot eene bezigheid van letterkundigen, historischen, dogmatischen en technischen aard en zoo wordt de Theologie ingedeeld in een letterkundig, historisch, dogmatisch en practisch deel en is er eene wetenschap van de kenbronnen, van de geschiedenis, van de leer en van de instandhouding van het Christendom.

J. F. Räbiger noemt de Encyclopedie Theologiek (Theologik oder Encyklopädie der Theologie, 1880). Na zijn Handboek gaf hij in 1882 uit: „Zur theologischen Encyklopädie. Kritische Betrachtungen.” Räbiger tracht in zijne Encyclopedie het organisch systeem der Theologie uiteen te zetten en wil geen handboek voor studenten geven. Alles wat zweemt naar eene *historia litteraria* laat hij weg. In eene inleiding behandelt hij vrij uitvoerig de geschiedenis der Encyclopedie, die hier en daar onwillekeurig in eene geschiedenis van de Theologie overgaat, en de taak der Encyclopedie. In het algemeene deel staat hij stil bij het object van de Theologie, de verhouding van kerk en Theologie, de Theologie als wetenschap en hare betrekking tot de overige wetenschappen. In het tweede of bijzondere deel vindt men de vier gewone deelen, exegetische, historische, systematische en practische Theologie (Ecclesiastiek). Räbiger tracht de ideeën van Schleiermacher te verbinden met het betrekkelijk recht der speculatieve Theologie. Het voorwerp van de Theologie is bij hem het Christendom. De Christelijke Theologie is eene historische verschijning, die zich aan eene lange reeks van godsdiensten aansluit. De kerk is het orgaan, waardoor het Christendom zich openbaart en hare levenskiemen tot ontwikkeling brengt. Het speculatieve element bestaat bij Räbiger hierin, dat de Theologie haar object, het Christendom, niet alleen van de kerk overneemt, als eenen historischen godsdienst, „sondern als die Religion der Idee oder als die Idee der Religion” (S. 115). De Theologie moet als kerkelijke wetenschap uitgaan van het geloof der kerk, maar als wetenschap haar object naar dezelfde methode behandelen, waarnaar niet

alleen de wijsbegeerte, maar elke wetenschap behandeld wordt. „Wenn sie von dem allgemein geschichtlichen Standpunkt aus, auf den sie gestellt ist, mit psychologischer, ethischer und speculativer Begründung zur Erkenntniss der christlichen Wahrheit führt, wird sie als die rechte freie und selbständige Werkmeisterin an dem Reiche Gottes sich bewähren" (S. 190).

Echt Schleiermacheriaansch is de Encyclopedie van RICHARD ROTHE (Theologische Encyklopädie aus seinem Nachlasse herausgegeben von H. Ruppelius, 1880). Na eene korte inleiding gaat hij over tot de speciale Encyclopedie, waarin hij drie hoofddeelen aanneemt: speculatieve, historische en practische Theologie. De Theologie is een complex van wetenschappen, die strekken moeten om de „Kirchenleitung" te begrijpen. De Encyclopedie noemt ROTHE die wetenschap, welke het verband doet verstaan, dat door deze eenheid van doel voor deze wetenschappen geboren wordt. Naar het practisch doel, dat de Theologie heeft, splitst zich de Theologie en ook de Encyclopedie in eene Roomsche, Luthersche, Gereformeerde, enz. De speculatieve wijsbegeerte gaat uit van het reine denken en mist daardoor alle positieven inhoud, de speculative Theologie daarentegen neemt haar uitgangspunt in het vrome bewustzijn. De vroomheid neemt in alle kerken eenen eigenaardigen vorm aan en ook bij de leden eener kerk verkrijgt zij een bijzonder karakter. Daarom is zij, wat haar wezen betreft, individueel. Het vrome bewustzijn wil tot klaarheid komen en speculeert uit zijn theologisch beginsel. Daarna evenwel ontvangt het zijne kritiek uit de openbaring in de Heilige Schrift en moet zichzelf oordeelen, zoo het blijkt, daarmede niet in overeenstemming te zijn. De godsdienstige inhoud der Schrift, die als toetssteen dienst zal doen, moet op wetenschappelijke wijze worden vastgesteld. Niet ten onrechte kan men hier tegen ROTHE opmerken, dat zulk een speculatieve drang als uitgangspunt van de Theologie strijdt met zijne definitie van de Theologie, volgens welke zij door de behoefte aan „Kirchenleitung" in het leven geroepen zou zijn. Ook kan men niet veel vrucht verwachten van eene speculatieve Theologie, die zich toch moet vormen naar de resultaten van het onderzoek der Heilige Schrift. Heeft eindelijk het vrome bewustzijn niet hoofdzakelijk zijnen inhoud

uit de Heilige Schrift geput en waarom moet men dan in de Theologie met het vrome bewustzijn beginnen? De speculatieve Theologie is bij ROTHE Theologie en Kosmologie. De laatste heeft twee onderdeelen: „Physik" en „Ethik". De historische Theologie verdeelt hij in „Biblische oder exegetische Theologie", „Kirchengeschichtliche Theologie" en „Positive Theologie" (Dogmatiek). De practische Theologie heeft betrekking op „Das Kirchenregiment und die Gemeindeleitung." De Encyclopedie van J. P. LANGE (Grundriss der Theologischen Encyklopädie mit Einschluss der Methodologie, 1877) is eveneens in den geest van SCHLEIERMACHER ingericht. Dit kan minder gezegd worden van de Encyclopedie van J. CH. K. VON HOFFMANN (Encyklopädie der Theologie nach Vorlesungen und Manuscripten herausgegeben, 1879). Hij trachtte de Theologie als positieve wetenschap uit zichzelve te ontwikkelen. VON HOFFMANN laat haar uit de kerk en uit het individu opkomen, als de vervulling van de behoefte, om zich van zichzelf bewust te worden. De zekerheid van datgene, waarvan men zich bewust wordt, wordt door Christus gewaarborgd en door Christus in het hart betuigd. De Theologie analyseert eerst den inhoud van haar eigen bewustzijn, toetst het aan de historie en beveiligt het en plant het voort door eene zekere techniek (practica). VON HOFFMANN spreekt derhalve van eene systematische, historische en practische Theologie. Onder de laatste wil hij als een nieuw vak opnemen: de Buleutiek (*βουλεύω*) = kerkelijke Statistiek.

O. ZÖCKLER's „Handbuch der Theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung", 1883 enz. is geen gewone Encyclopedie, maar heeft een half formeel, half materieel karakter. In overeenstemming met het practisch doel der Theologie moet ook de Theologische Encyclopedie practische diensten bewijzen en den theoloog op zijn gebied orienteeren. De Encyclopedie moet methodologisch zijn aangelegd. De Theologie is „die Religion als Wissenschaft" en religie is de levensgemeenschap van den mensch met God. De evangelische Theologie moet zich volgens ZÖCKLER ontwikkelen naar Luthersche beginselen. De Theologie moet zijn eene „Symbol-getreue Theologie", evenwel met het vrije recht van de kritiek. ZÖCKLER neemt vier groepen aan in de theologische stof, *a.* de exegetische, *b.* historische, *c.* dogmatische,

d. practische Theologie. Deze verdeeling is volgens hem gegrond in het wezen der Theologie zelf, die vier factoren kent, twee objectieve en twee subjectieve. De eerste twee zijn Schrift en Kerk en de laatste twee hebben betrekking op het „theoretische Aneignen und Bekennen ihrer Lehrobjekte" en het „praktische Bezeugen und Verwerten dieser Lehrwahrheit für das Leben der Kirche" (S. 109). Niet duidelijk is, hoe op het standpunt van Zöckler de Dogmatiek gebracht kan worden tot de subjectieve factoren der Theologie.

Dr. F. E. Daubanton schreef wel geen Encyclopedie, maar gaf toch eene uitvoerige encyclopedische schets in de Theol. Stud. II en III, 1884, 1885. Zijne stelling was, dat het kiezen van een beginsel der verdeeling van de theologische stof niet aan willekeur mag worden overgelaten, maar op de Theologie zelve gegrond moet zijn. Naar de trilogie van alle wetenschappen *leeren kennen*, *denken* en *doen*, spreekt hij van eene empirische, philosophische en practische Theologie. De empirische Theologie omvat bij Daubanton Statistiek, Historische en Litterarische Theologie. Daubanton vraagt eerst empirisch wat er is. Zelfs het Kerkrecht vat hij onder de Statistiek samen. Daarna onderzoekt deze geleerde, hoe het empirisch gegevene geworden is en uit welke bronnen deze gegevens geput worden. De Heilige Schrift komt dus bij Daubanton slechts in de tweede plaats ter sprake, om het empirisch gegevene te verklaren. In de Philosophische Theologie staat de Ethiek vooraan en daarna komt de Dogmatiek. De Philosophische Theologie geeft eene philosophische beschouwing van het eeuwige in de Godsopenbaring, eerst gelijk zich dit in den persoon doet gelden (Ethiek) en daarna gelijk het zich als gekende waarheid aanbiedt tot object van systematische uiteenzetting (Dogmatiek). Vreemd is, dat de Moraal nog daartusschen geschoven wordt als beschouwing van de geopenbaarde waarheden, inzoover zij optreden als motieven der handelende persoonlijkheid. Naar het schema van Daubanton zou de Moraal in het derde deel hare plaats gevonden hebben. De practische vakken hebben twee onderdeelen, inzoover zij het oog richten op de instandhouding of op de uitbreiding der kerk. Tot de eerste rubriek brengt Daubanton de Apologetiek, eene theorie van het Diaconaat en het *jus ecclesiasticum constituendum*, terwijl tot de tweede

de Polemiek en de Halieutiek worden gebracht. Ik besprak de schets van DAUBANTON in mijn opstel „De inrichting van de Encyclopedie der Christelijke Theologie" (Theol. Studiën, 1889, bl. 39—75).

C. F. G. HEINRICI gaf eene Encyclopedie uit in de bekende serie handboeken van MOHR onder den titel „Theologische Encyklopädie", 1893. De Encyclopedie beschrijft de theologische wetenschap naar inhoud en samenhang en is de wetenschap der „Orientirung." De Theologie, welke niet met de wetenschap van den godsdienst verward mag worden, is eene positieve wetenschap. Hare stof is in de geschiedenis gegeven en haar doel is practisch. Confessioneel noemt HEINRICI de Theologie, inzoover dat de eene kerk krachtens hare confessie tegenover de Theologie eene andere positie inneemt dan de andere. De organische eenheid der theologische vakken zoeke men niet met SCHLEIERMACHER in het feit, dat de theologische vakken voorbereiden voor de leiding of het bestuur van de kerk, maar evenmin is deze eenheid in de theologische stof zelve te vinden. Welk punt van uitgang men in de stof zelve zoeke, altoos blijven enkele vakken over, die niet onder dak zijn te brengen. De vereenigingsband van de verschillende theologische vakken is hierin te zoeken, dat de predikanten wetenschappelijke vorming noodig hebben. Feitelijk komt derhalve HEINRICI op het standpunt van SCHLEIERMACHER te staan. HEINRICI verdeelt het systeem der Theologie in twee deelen, 1e het historische en 2e het normatieve deel. Het eerste deel omvat de Bijbelsche wetenschappen en de kerkgeschiedenis. Het tweede de systematische en de practische Theologie. De bijzonderheden van de Encyclopedie van HEINRICI besprak ik in de „Theol. Studiën", 1893, bl. 452—458.

Dr. A. KUYPER gaf zijne „Encyclopedie der heilige Godgeleerdheid" in 3 deelen in 1894 uit. In het eerste of inleidende deel staat hij stil bij het begrip Encyclopedie, zet hij zijn standpunt als dat van een Gereformeerd theoloog uiteen en noemt als het doel van de Encyclopedie het wetenschappelijk onderzoek naar het organisch bestand en verband van de Theologie in zichzelve en als integreerend deel van het organisme der wetenschap. Onze Encyclopedie is een onderdeel van de algemeene Encyclopedie en behoort met deze thuis in de wetenschap der wijsbegeerte. Zij is formeel, niet materieel.

Voordat de principieele theologische kwesties besproken worden, moet de geschiedenis der Encyclopedie voorafgaan, die het eerste deel van Dr. KUYPER vult. Drie perioden neemt deze geleerde in de bedoelde geschiedenis aan. 1. Van Origenes tot de Renaissance. 2. Van de Renaissance tot het opkomen van de nieuwere wijsbegeerte. 3. Van het opkomen van de nieuwere wijsbegeerte tot op onzen tijd. In het tweede deel leeren wij de wetenschappelijke beginselen van Dr. KUYPER kennen, zijne opvatting van de wetenschap in 't algemeen, van de Theologie in het bijzonder en van de verhouding van de Theologie tot den cyclus der wetenschappen. De schrijver spreekt eerst over het begrip der wetenschap, daarna over de stoornis, die de zonde ook op het terrein der wetenschap aangericht heeft, en eindelijk over de tweeërlei soort van beoefenaars der wetenschap, de wedergeborenen en de niet-wedergeborenen. Dat verschil doet zijnen invloed gelden niet alleen bij de beoefening van de Theologie, maar bij de beoefening van elke wetenschap. Verdeeling van de wetenschap is noodig. Daardoor ontstonden de vijf faculteiten. In die faculteiten bekleedt de Theologie de voornaamste plaats.

De weg is thans gebaand voor de behandeling van de Theologie. Haar begrip wordt nader geschetst, haar naam uitvoerig ontleed. De Theologie is de beschrijving van de kennisse Gods. De Theologia archetypa bezit God alleen, maar de Theologia ectypa kan als vrucht van de openbaring Gods ons deel worden. Zij blijft evenwel ten diepste van God afhankelijk. Ons denken is een nadenken van de gedachten Gods, van hetgeen God van zichzelven gelieft te openbaren. De Theologie is als kennisse Gods verbasterd geworden. Allerlei deformaties zijn op te merken. Daarom moet men streven naar de rechte kennis van God en hecht de schrijver aan de qualificatie *heilige* Godgeleerdheid groote waarde. Het beginsel der Theologie is de zelfmededeeling Gods aan den zondaar. Omdat die zelfmededeeling Gods in de Heilige Schrift te vinden is, kan men bij verkorting zeggen: Het beginsel der Theologie is de Heilige Schrift. Over dat beginsel wordt verschillend gedacht en daarom zet de schrijver zijn gevoelen dienaangaande meer omstandig uiteen en geeft ons zijne Schriftbeschouwing, zijn gevoelen over de inspiratie, over het verband tusschen inspiratie en wonder, over de inspiratie volgens het

getuigenis der Heilige Schrift, over de inspiratie van Oud- en Nieuw Testament, over de instrumenten, de termen en de vormen der inspiratie. De methode der Theologie is, dat men zich in alles houde aan de Heilige Schrift, en dat men oog en hart hebbe voor de leiding van Gods Geest in de geschiedenis der kerk. De theoloog moet een geestelijk man en een vrij man zijn. Komt de wetenschappelijke overtuiging van den theoloog in conflict met de belijdenis zijner kerk, dan moet hij zijne kerk verlaten. Nadat Dr. Kuyper bij het organisme der Theologie, bij de deelen van dit organisme en bij de rangschikking van die deelen heeft stilgestaan, geeft hij een kort overzicht, eene wijsgeerige beschouwing van de geschiedenis der Theologie en besluit hiermede het tweede deel. In het derde of het bijzondere deel der Encyclopedie verdeelt Dr. Kuyper zijne Encyclopedie in vier deelen. Hij heeft eene bibliologische groep van vakken, gewoonlijk de vakken der exegetische Theologie genoemd; eene ecclesiologische groep, gewoonlijk de historische Theologie geheeten, eene dogmatologische groep, gewoonlijk de dogmatische of synthetische Theologie genoemd, en eene diaconiologische groep, gewoonlijk de practische Theologie geheeten. Niet-theologische vakken, die met het organisme der Theologie in nauw verband staan, worden in een aanhangsel besproken. Deze vakken zijn de Encyclopedie der Theologie, de Theologische Isagogiek, de Theologische Hodegetiek, de Theologische Bibliographie, de Geschiedenis der pseudo-religie (Geschiedenis der godsdiensten) en de Wijsbegeerte van den godsdienst.

De Bibliologische groep heeft drie deelen: I. De canonieke vakken (algemeene en bijzondere canoniek). II. De exegetische vakken. III. De pragmatische vakken (Archaeologie, Bijbelsche geschiedenis, Geschiedenis der openbaring = Bijbelsche Theologie). De Ecclesiologische groep heeft twee deelen, die elk in drie onderafdeelingen gesplitst kunnen worden. Het eerste deel bevat de institutaire vakken, welke zijn de diathetische vakken (Kerkrecht, Kerkelijke Geographie, Kerkelijke Oeconomie, Kerkelijke Achaeologie), de historische vakken (Kerkgeschiedenis, algemeene en bijzondere), de statistische vakken (Statistiek). Het tweede deel behandelt de organische vakken, rakende de kerstening van het persoonlijke leven (de Christelijke biographie, de Christelijke karakterkunde, de

beschrijving der Christelijke vroomheid); vakken, rakende de kerstening van het georganiseerde leven (het Christelijk huisgezin, het Christelijk volksleven, de Christelijke staat); vakken, rakende de kerstening van het niet-georganiseerde leven (Christelijke Letterkunde, Christelijke wetenschap, Christelijke kunst). Tot de Dogmatologische groep brengt Dr. A. KUYPER 1. De diathetische vakken (Symboliek, de Historia Dogmatum en Patristiek), 2. De thetische vakken (Dogmatiek en Ethiek), 3. De antithetische vakken (Polemiek, Elenctiek, Apologetiek). In de laatste of diaconiologische groep komen voor gewone vakken als Homiletiek, Catechetiek, Liturgiek, Poemeniek, Kybernetiek, enz. Maar daarenboven brengt de schrijver daartoe de zg. diaconale vakken, vakken die betrekking hebben op de verzorging en verpleging van de armen. Dr. KUYPER houdt veel van vreemde namen en spreekt b. v. van Prosthetiek i. p. v. Halieutiek. De genoemde Encyclopedie is geen gewone Encyclopedie, maar eene stelselmatige uiteenzetting van de wetenschappelijke, bepaald de theologische beginselen van Dr. KUYPER. Hij wilde, gelijk hij zegt in het Voorwoord deel I, bl. VI: „de Gereformeerde Theologie, die als zoodanig reeds sinds het midden der vorige eeuw den slaap der tragen sliep, weer wakker schudden en in rapport brengen met het menschelijk bewustzijn, gelijk zich dit op het eind der 19e eeuw ontwikkeld heeft.” Vgl. over de Encyclopedie van Dr. KUYPER Dr. T. E. DAUBANTON (Theol. Studiën, 1895, bl. 100 enz.), Dr. A. S. E. TALMA (Theol. Studiën, 1895, bl. 355 enz.) en wat ik schreef in de *Kerkel. Courant* van 17 Augustus 1894.

Van hetgeen van zg. moderne zijde in ons vaderland op Encyclopedisch gebied geleverd is, verdient vermelding PH. R. HUGENHOLTZ (Proeve van eene indeeling van het wijsgeerig gedeelte der godsdienstwetenschap, Theol. Tijdschr. 1880, bl. 579 enz.). De godsdienstwetenschap vindt hare plaats onder de wijsgeerige wetenschappen en wel onder de anthropologische. Godsdienst en zedelijkheid zijn één. Alleen eene beiden samenvattende behandeling van het godsdienstig-zedelijk leven kan ze beiden tot haar recht laten komen. Godsdienstwetenschap is Theologische Ethiek. De Theologische Ethiek heeft hare stof eerst historisch, daarna theoretisch te behandelen. Dit theoretisch deel splitst zich in drie hoofdstukken, waarvan het eerste het psycholo-

gische, het tweede het phaenomenologische en het derde het systematische is. Het psychologisch deel heeft het godsdienstig-zedelijk leven zielkundig te ontleden (onze zinnelijk-geestelijke natuur, het gemeenschapsleven, het gevoelsleven, gemoed en geweten, weten en gelooven, aanleg en ontwikkeling, vrijheid en afhankelijkheid). Het phaenomenologisch deel moet eene vergelijkende waardeering geven van zijne verschillende gestalten. Het laatste of systematisch deel moet komen tot eene systematische uiteenzetting van het normaal godsdienstig-zedelijk leven. De Theologie is bij Hugenholtz een onderdeel van de wijsbegeerte. L. W. E. Rauwenhoff gaf zijne Encyclopedische schets in het Theol. Tijdschrift, 1878. Eigenaardig in hem is, dat hij het vierde of zg. practisch deel niet in de Encyclopedie opneemt, dat hij onder de kenbronnen van den Christelijken godsdienst niet de kenbronnen van dien godsdienst naar zijnen oorsprong verstaat, maar die van het Christendom in 't algemeen. Hij neemt derhalve onder de kenbronnen op zoowel het N. T. als de latere geschriften, waaruit de geest van het Christendom zou blijken en handelt zoowel over Schleiermacher als over Athanasius, over Scholten's *Leer der Hervormde Kerk* als over de „Confessio Belgica." — „De bewegelijkheid der Theologische Encyclopedie" — aldus was de redevoering getiteld, waarmede Dr. H. U. Meyboom in 1892 het Hoogleeraarsambt te Groningen aanvaardde. Hij wijst daarin op de groote veranderingen, welke de Encyclopedie der Christelijke Theologie in den loop der eeuwen ondergaan heeft. Wanneer hij eene schets zou geven, zou het zijn in den geest van Hugenholtz.

Volledigheidshalve moeten wij in ons historisch overzicht nog vermelden: W. Grimm, Zur theologischen Encyklopädie, Z, f. w. Th 1882, S. 1—28, J. Drummond, Introduction to the study of Theology, 1884, A. Grétillat, Exposé de Théologie systematique, 1885, A. Cave, An introduction to Theology, its principles, its branches, its results and its literature [1]1886, [2]1896, Ph. Schaff, Theological Propaedeutic, a general introduction to the study of Theology, including Encyclopaedia, Methodology and Bibliography, a manual for students, 1893. Van Roomsche zijde verdienen vermelding: F. A. Staudenmaier (Encyklopaedie der Theo-

logischen Wissenschaften als System der ganzen Theologie, [1]1834, [2]1840, J. Burkard Leu (Allgemeine Theologie, enthaltend die theologische Encyklopaedie und Apologetik, 1848), J. B. Wirthmülller (Encyklopädie der katholischen Theologie, eine propädeutische Einleitung in ihr Studium, 1874), H. Kihn (Encyklopädie und Methodologie, 1892) en C. Krieg (Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, nebst Methodenlehre, 1899).

DE KENBRONNEN

VAN DEN

CHRISTELIJKEN GODSDIENST

OF HET

LITTERARISCH DEEL DER THEOLOGIE.

1. Wie den Christelijken godsdienst wil leeren kennen, moet hem uit zijne kenbronnen verstaan. Langs dezen weg leeren wij kennen wat in de Christelijke kerk voor specifiek Christelijk heeft gegolden. Die kenbronnen zijn de geschriften des Nieuwen Verbonds of de canonieke boeken van het N. V. Gewoonlijk voegt men daarbij de Boeken des Ouden Verbonds, doch ten onrechte. Van hoe groot gewicht de Boeken des Ouden Verbonds ook mogen zijn, èn op zichzelven beschouwd èn met het oog op de Boeken des Nieuwen Verbonds, die zonder die van het Oude Verbond niet te verstaan zijn, wanneer men spreekt van de kenbronnen van den Christelijken godsdienst, moet men om der wille van eene juiste onderscheiding zich tot de geschriften van het Nieuwe Testament bepalen. De Boeken des Ouden Verbonds zijn de kenbronnen van den Israelietischen godsdienst. Somtijds brengt men tot de kenbronnen van den Christelijken godsdienst ook de kerkelijke belijdenisschriften, omdat door de kerkelijke belijdenisschriften het getuigenis tot ons komt van hetgeen de Christelijke kerk, hetzij in haar geheel, hetzij in hare verschillende afdeelingen als hare geloofsovertuiging heeft uitgesproken. Zoo o. a. J. I. Doedes (Encyclopedie, bl. 43). Toch is ook

dit niet juist. De bespreking van de kerkelijke belijdenisschriften, bij DOEDES Symbolologie genoemd, in onderscheiding van de Symboliek, die zich met den inhoud der symbolen, het leerstelsel daarvan, bezighoudt, behoort thuis in het derde, het philosophische of dogmatische deel der Encyclopedie, waar over de geloofs- en levensbeschouwing van den Christelijken godsdienst gesproken wordt. Wie handelen zal over de kenbronnen van den Christelijken godsdienst, heeft niet met de Kerkgenootschappen, maar met den Christelijken godsdienst als zoodanig te maken.

Men spreekt ook wel van Exegetische i. p. v. Litterarische Theologie. De tweede naam lijkt ons juister dan de eerste, omdat men in het eerste deel onzer Encyclopedie niet hoofdzakelijk met de verklaring van de Schriften des N. V., maar met de letterkunde van den Christelijken godsdienst, met zijne gewijde oorkonden te maken heeft.

2. In overeenstemming met de Wet op het Hooger Onderwijs van 28 April 1876, St. 102, spreekt men in ons vaderland tegenwoordig van de oud-Christelijke letterkunde naast de Israelietische letterkunde en bedoelt met de oud-Christelijke letterkunde de litteratuur der oude Christenen van de eerste twee of drie eeuwen na Christus. Vgl. de redevoering van Prof. W. C. VAN MANEN, De leerstoel der oud-Christelijke letterkunde, 1885, mijne redevoering: De oud-Christelijke Letterkunde, 1895, en G. KRÜGER, Das Dogma vom neuen Testament, 1896. Eene samenvatting van die litteratuur vindt men bij A. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis EUSEBIUS, 1893, en bij G. KRÜGER, Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten, 1895. De bedoeling van den wetgever was, de geschriften des Nieuwen Verbonds in verband met de geschriften van dergelijken aard te beschouwen, al kende hij aan de geschriften des Nieuwen Verbonds eene bijzondere plaats daarin toe, door naast de oud-Christelijke letterkunde de uitlegging van het Nieuwe Testament te laten doceeren. Onze Nederlandsche wetgever zag terecht in, dat het begrip canon, hoewel kerkelijk gelegitimeerd, geen wetenschappelijk begrip is. De man der wetenschap moet alle geschriften der oudheid navorschen, waartoe de Boeken des Nieuwen Verbonds als een deel van een groot geheel behooren. Hij behandele dus zooveel mogelijk

alle overgeblevene Evangeliën, Acta, Apocalypsen, de geschriften der Apostolische Vaders, der Apologeten, Gnostieken, de oude kerkordeningen, de acta martyrum en kerkvaders. Langs dezen weg wordt op het N. T. beter licht geworpen en zien wij het meer in zijn historisch milieu. Al juichen wij deze breedere opvatting van de studie der oud-Christelijke letterkunde van harte toe, toch meenen wij, dat niet al de geschriften der oud-Christelijke letterkunde, maar speciaal die van het N. T. als de kenbronnen van den Christelijken godsdienst beschouwd moeten worden Het N. T. heeft nu eenmaal een historisch recht verkregen, om als de oorkonde van den Christelijken godsdienst beschouwd te worden, wat door zijnen inhoud volkomen gewettigd is. Al zijn niet alle geschriften des N. V. even belangrijk — men denke b. v. aan den brief van Judas — toch staan zij in waarde boven alle andere geschriften der oud-Christelijke letterkunde. Reeds de geschriften der Apostolische Vaders kunnen de vergelijking met de N. T.ische geschriften niet doorstaan. Wanneer een beschaafd niet-Christen Christen wilde worden en naar de eigenaardigheden van het oudste, oorspronkelijke Christendom onderzoek deed, zou ieder als vanzelf hem een N. T., maar niet eene verzameling van de Apostolische Vaders, of van de Apologeten ter hand geven. Ook al heeft het wetenschappelijk onderzoek bewezen, dat de vroegere inspiratie-theorie van de Boeken des N. V. onhoudbaar is, toch zal de man der wetenschap gaarne erkennen, dat de geschriften van het N. T., die het dichtst bij den oorsprong van het Christendom staan, ook het hoogste gewicht daarvoor hebben. Wanneer men de oud-Christelijke letterkunde in haar geheel als oorkonde van het Christendom beschouwt, dan is het consequent de lijn door te trekken en ook de geschriften van de uitnemendste Christelijke denkers van vroegeren en van lateren tijd onder de kenbronnen op te nemen. Men zou dan kunnen voortgaan tot op de geschriften van den tegenwoordigen tijd. Zooals gezegd is, doen wij zulks niet.

3. De Boeken des N. V., die met die des O. V. den Bijbel (Biblia) uitmaken, zijn gedurende vele eeuwen, maar toch vooral sedert de laatste twee eeuwen het voorwerp van veelvuldig en nauwgezet onderzoek geweest. Men heeft gevraagd naar den tekst, de exegese en de geschiedenis van deze

geschriften. Wat de geschiedenis van deze boeken betreft, heeft men ze het een na het ander, geheel op zichzelf beschouwd, onderzocht en alzoo gevraagd naar hun ontstaan. Daarnaast evenwel heeft men de verzameling van deze boeken tot een geheel of tot eenen canon behandeld. Het een en ander werd in vroegeren en lateren tijd besproken in de „Inleiding op de Boeken des N. V.", thans meer en juister „Geschiedenis van de Boeken des N. V." geheeten.

§ 1. De tekst van de Boeken des N. V.

1. Het Grieksch van het N. T. behoort tot het zg. Hellenistisch Grieksch of tot de *κοινή*, welke van Italië en Gallië tot Egypte en Syrië gesproken werd. Dat Hellenistisch Grieksch was niet overal hetzelfde, waarom men van het Alexandrijnsche dialect als van eene bijzondere soort daarvan spreken kan. Ook de schrijvers van het N. T. verschillen onderling. Zoo verwarren enkele auteurs daarvan b. v. *εἰς* en *ἐν*, maar de Apocalypticus weet ze wel van elkander te onderscheiden. Het Grieksch van het N. T. is de taal, die in de volkskringen gesproken werd. Van eene klassieke vorming der schrijvers van het N. T. bemerken wij niet veel. Alleen bij Lukas (1 : 1—4) en bij Paulus (Hand. 26) heeft men hier en daar eene uitzondering meenen te bespeuren. Wat de taal betreft, staan onder de geschriften des Nieuwen Verbonds de brief aan de Hebreërs en die van Jakobus bovenaan en bekleedt de Apocalypse de laagste plaats. De Grieksche schrijvers van eenige litterarische ontwikkeling streefden in de 1e eeuw vóór Christus er naar, het klassieke Grieksch te doen herleven, terwijl zij vóór dien tijd de volkstaal bezigden. De spraakmakende gemeente evenwel ging ook in de 1e eeuw vóór Christus haren eigen weg, zoodat zich langzamerhand uit het oude, klassieke Grieksch het zg. nieuwe Grieksch met vele afwijkingen daarvan ontwikkelde. Voor de kennis van het Grieksch van het N. T., dat tusschen het oude en het nieuwe Grieksch instaat, kan men uit het zg. profane Grieksch vergelijken de door Arrianus bewaarde reden van Epictetus. Verder de LXX en vele in Egypte gevonden papyrussen, op welker beteekenis inzonderheid G. A. Deissmann, Bibelstudien, 1895, en Neue Bibelstudien, 1897, de aandacht gevestigd heeft.

Een factor, waarmeê men bij het N. T.isch Grieksch zeer ernstig rekening moet houden, is het Hebreeuwsch of Arameesch. Vooreerst was het Hebreeuwsch of Arameesch de moedertaal van vele schrijvers des N. V. en daarenboven oefende de LXX, die sterk Hebreeuwsch gekleurd is, haren invloed uit op de N. T.ische schrijvers. Dat de synoptici en de redactor van het eerste gedeelte der Acta Arameesche bronnen gebezigd hebben, zooals b. v. F. Blass (Grammatik des Neut. Griechisch, 1896, S. 5) wil, zou ik niet durven beweren. Een andere factor, waarmeê men bij het N. T.isch Grieksch rekenen moet, is het Latijn. Verschillende Latinismen zijn in het Markus evangelie te bespeuren en ook Lk. 18 : 40 (ἐκέλευσὲν αὐτὸν ἀχθῆναι, duci eum jussit) vindt men er een. Men denke ook aan de vele Romeinsche eigennamen in het N. T. Met het oog op den grooten invloed, welken het Romeinsche volk op de daaraan onderworpen volken uitoefende, is het te verwonderen, dat die invloed in de taal niet grooter geweest is. Vgl. hierbij „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms", Winer-Schmiedel, 1894, S. 16 ff., F. Blass, S. 1—6, Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, 1897, S. 1 ff.

2. Wanneer het zelfs na de uitvinding van de boekdrukkunst nog moeite geven kan, de oorspronkelijke bedoeling van schrijvers, wier werken gedrukt werden, te leeren kennen, kan dit ons te minder verwonderen van de schrijvers van de Boeken des N. V., wier geschriften afgeschreven werden. Paulus zegt, dat hij zijne brieven niet zelf schreef, maar ze aan eenen geloovige uit zijne omgeving dicteerde (Rom. 16 : 22, vgl. 1 Kor. 16 : 21). Alleen het slot van den brief met de groetenis voegde hij er zelf aan toe (Kol. 4 : 18, 2 Thess. 3 : 17). Gal. 6 : 11—18 schreef Paulus zelf, met groote, in 't oog vallende letters. Ook den kleinen brief aan Filemon zal Paulus zelf geschreven hebben (vs. 19). Bij het schrijven van de Paulinische brieven zullen snelschrijvers, ταχύγραφοι of notarii, de behulpzame hand hebben geboden. Deze snelschrijvers waren geen slaven of amanuenses, maar broeders uit Paulus' omgeving. De schrijvers van de Boeken des N. V. zullen hunne copie zelven hebben doorgezien en geen καλλίγραφοι daarbij gehad hebben. De van de schrijvers zelven afkomstige stukken, αὐτόγραφα of ἰδιόχειρα genoemd, zijn zeer vroeg ver-

loren gegaan. Dit is hieruit te verklaren, dat vele geschriften van het N. T., de brieven, gelegenheidsgeschriften waren, die niet voor de openbaarmaking waren bestemd en dat andere, hoewel geen gelegenheidsgeschriften, aan eenen beperkten kring waren gericht. Op zichzelf beschouwd, zou het niet onmogelijk geweest zijn, dat de autographa van de Boeken des N. V. overgebleven waren, want vele papyrussen, die ouder zijn dan de Boeken des N. V., zijn in Egypte voor ons bewaard gebleven. De berichten evenwel van de gevondene autographa zijn ongeloofwaardig. Zoo b. v. dat van Tertullianus, De praescr. 36. Wij hebben geen gewicht te hechten aan het in 489 rondgaande verhaal, dat de oorspronkelijke Mattheus in het graf van Barnabas op Cyprus, het autographon van Markus te Venetië, het evangelie van Johannes in Efeze gevonden zou zijn, of dat er een Hebreeuwsch autographon van Petrus bestaan zou hebben. Vgl. E. Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament, 1899, S. 30.

Van de autographa kunnen wij ons eenige voorstelling maken, omdat wij weten, hoe boeken en brieven uit den apostolischen tijd er uitzagen. In een huis van L. Calpurnius Piso Caesoninus uit de in 79 verwoeste stad Herculaneum zijn Hss. uit de dagen der apostelen voor ons bewaard, welke in het jaar 1752 werden ontdekt. Ook geeft het gevonden evangeliefragment van Fajum in M. Egypte (bevattend Mt. 26 : 31—34, vgl. Mk. 14 : 27—33) ons daarvan een beeld. Men zij op zijne hoede, zich van den tekst der autographa geene overdrevene voorstelling te maken. Daar de autographa niet voor publiceering bestemd waren, zullen zij zeer eenvoudig geschreven zijn, terwijl onze oudste Hss. prachtuitgaven waren. Het verschil tusschen de autographa en onze oudste unciaalhss. kan men het best verduidelijken door op het verschil te wijzen tusschen onze copie van een boek en den gedrukten tekst daarvan. Zijn de autographa voor ons verloren gegaan, wij zijn toch zoo gelukkig, om ons eenigermate eene voorstelling van den oorspronkelijken tekst te kunnen maken door de vele handschriften, welke ons afschriften van den oorspronkelijken tekst geven; door de vertalingen van het N. T., waaronder vooral de oud-Latijnsche en de Syrische in beteekenis uitblinken, waarvan sommige reeds in de 2e eeuw na Christus ontstaan zijn, en

dóor de aanhalingen van de schrijvers der oud-Christelijke letterkunde.

3. Voor het schrijfmateriaal bediende men zich van het papyrus en later van het perkament (Pergamum). Wanneer men vrij uitvoerige geschriften vervaardigd had, bevestigde men aan den rechter bovenkant van het laatste blad eenen cylindervormigen stok, waarvan de uiteinden boven en beneden de bladzijden uitstaken en welke men ten minste van boven gaarne van eenen knop (ὄμφαλος, umbilicus) voorzag. De boekrollen werden vooral te Alexandrië in verschillende grootten vervaardigd. Men heeft opgemerkt, dat het derde evangelie en de Handelingen ongeveer dezelfde grootte hebben, omdat de daarvoor gebezigde boekrollen denzelfden omvang hadden. Daar de plaatsruimte van de boekrol verbruikt was, zouden de Acta plotseling afbreken. Op dezelfde wijze heeft men het weglaten van Joh. 21 trachten te verklaren. Men schreef met eene pen of veder, d. i. eenen stengel van riet (ὁ κάλαμος, 3 Joh. 13), die vervaardigd was uit eene eveneens voornamelijk in Egypte gevonden rietsoort. Toen keizer Constantijn aan Eusebius de opdracht gaf, 50 Bijbels voor de kerken van zijn rijk te leveren, zorgde deze voor codices, uit perkament bestaande, niet voor papyrusrollen (Eus. Vita Const. 4, 36). Sprak men nog na den tijd, dat het perkament algemeen gebruikt werd, van *volumina*, dan bezigde men eenen ouden naam voor eene nieuwe zaak.

Omdat het perkament wegens zijne hardheid zich moeilijk tot rollen liet samenvouwen, was men gewoon de bladzijden in het midden om te vouwen en 4 samengevouwen bladzijden tot een deel bij elkander te binden (quaternio). De zoo ontstane band heette τεῦχος, πυκτίον, Lat. codex. Voor de banden van werken, die dikwijls zeer dik waren, gebruikte men stevig materiaal, vaak hout, dat met leder of zijde overtrokken werd. Sedert de 4e eeuw werden sommige Hss. van Bijbels prachtig bewerkt. Het perkament muntte somtijds door fijnheid en helderheid uit. Op perkament van purper schreef men met gouden of zilveren letters, zoo b. v. den codex Argenteus van de Gotische Bijbelvertaling te Upsala. Uit zuinigheid gebruikte men somtijds het perkament meer dan eenmaal. Wanneer het schrift nog niet verbleekt was, gebeurde het, dat men de letters uitschrapte en dat men den nieuwen tekst op de plaats

van den ouden, of tusschen de regels van den ouden, minder dat men hem er over heen schreef. Zulke Hss. heeten palimpsesten, codices rescripti. Zelfs zijn er codices bis rescripti. Codex C van het N. T. is de zg. codex Ephraemi rescriptus. In de 12e eeuw werden 38 verhandelingen van den Syrischen kerkleeraar Ephraem († 373) over den tekst van het N. T. heen geschreven.

In de 8e eeuw kwam van uit het Oosten het zg. boomwolpapier in gebruik (charta bombycina), dat niet uit zuivere boomwol, maar uit vlas en hennep bestond. Voor de N. T.ische manuscripten heeft men lang het perkament gebezigd. Eerst sedert de 14e eeuw verdwijnen de perkamenten Hss. en komen i. p. v. de codices membranacei, de codices bombycini en chartacei, die overigens, wat den vorm betreft, van de oude Hss. niet veel verschillen.

Het is ongeveer in de derde eeuw na Christus, dat men in de grootere gemeenten van het Romeinsche rijk afschriften zocht te verkrijgen van de meeste Boeken des N. V. Men moet zich evenwel van de verspreiding der Bijbelboeken geen overdreven voorstelling maken. Er is geen kwestie van, dat de gemeente vóór den tijd der Hervorming dagelijks den Bijbel las. Eene volledige bibliotheca sacra, d. i. de H. S. met de noodige inleidende en verklarende boeken, werd alleen in de voornaamste zetels der godgeleerde wetenschap als te Alexandrië, Antiochië, Rome en Byzantium gevonden. In de kerken in de steden zal men er naar gestreefd hebben, eenen volledigen codex van het N. T. te bezitten, maar de kerken in de dorpen en private personen zullen zich wel niet hebben kunnen verheugen in het eigendom van een volledig N. T. Veel, ja in vergelijking met de werken der classieken, verbazend veel is het N. T. in den loop der eeuwen overgeschreven. Van de geschriften van Sophocles hebben wij één handschrift in de Laurentiana uit de 8e of 9e eeuw en van het N. T. zijn nu 3829 Grieksche Hss. bewaard. Van de Boeken des N. V. werden het meest tezamen de vier evangeliën en de veertien Paulinische brieven afgeschreven. Ook de katholieke brieven vormden een corpus, maar de Handelingen en de Openbaring vormen zelve een band. Ook worden de Handelingen en de Openbaring dikwijls met de Paulinische of met de katholieke brieven verbonden. Afzonderlijke uitgaven van

het N. T., zooals wij ze gedrukt hebben, bestaan in de oude Hss. niet. Een codex als de Sinaiticus, waarin geen enkel N. T.isch geschrift ontbreekt, bevat den geheelen Bijbel. Ook de Vaticanus, de Alexandrinus en de codex Ephraemi rescriptus, hoewel thans met vele lacunes, bevatten oorspronkelijk het geheele O. en N. Testament. Van de jongere minuskelhss. zijn er slechts 25, waarin het geheele N. T. te lezen staat. Fraai geschreven Hss. van de Heilige Schrift bestaan uit verschillende deelen, somtijds uit 12. Zoo is het gebruik te verklaren van den meervoudsvorm *τὰ βιβλία*, sacrae scripturae, libri canonici. Onzeker is, wie het eerst de verschillende gedeelten van het N. T. in éénen band — later *πανδέκτης*, Lat. bibliotheca geheeten — bij elkander heeft afgeschreven.

4. De unciaalhss. van het N. T., 127 in getal en uit de 4e tot de 10e eeuw afkomstig, waren Hss., die met unciaalletters, litterae majusculae, capitales. unciales, d. i. met stijve, quadraatvormige letters, zonder verbinding, zonder woord- en zinsverdeeling (scriptio continua), zonder accenten, spiritus en jota subscriptum, dat slechts somtijds als postscriptum voorkomt (*ΤΩΙ*), geschreven werden. Het schrijven met unciaalletters was eene vaste gewoonte, waar het kostbare en heilige schriften gold. Reeds vóór het begin onzer Christelijke jaartelling schreef men in het dagelijksche leven met kleinere letters of minusculae, die vluchtig geschreven en met elkander verbonden waren (cursiefschrift). In de 9e eeuw paste men deze schrijfmethode ook op de Boeken des N. V. toe. In enkele Hss. (zie b. v. cod. *Δ*) vinden wij zoowel majuskel- als minuskelletters gebruikt. Daar de Grieksche afschrijvers in tegenstelling met de Syrische niet de gewoonte hadden, hunne Hss. nauwkeurig te dateeren, moeten wij door middel van de palaeographie bepalen, waar en wanneer een handschrift geschreven is. Men moet dan letten op het materiaal en den vorm van het boek, op letterteekens, op interpunctie en versiering.

Wanneer de Hss. alleen den grondtekst bevatten, heeten zij codices puri sive mere graeci. Geven zij nog daarenboven vertalingen, scholiën of commentaren, dan heeten zij codices mixti. Is met den grondtekst eene vertaling verbonden, dan heet de codex bilinguis. De codices bilingues ontstonden in streken met eene gemengde bevolking. Zoo zijn er

Grieksch-Latijnsche, Grieksch-Koptische, Grieksch-Armenische Hss. Voor schoolgebruik (zie b. v. cod. Δ) werd de vertaling tusschen de regels geschreven (versio interlinearis). Voor kerkelijk gebruik daarentegen werden de twee talen in twee kolommen naast elkander geplaatst en de Grieksche tekst stond vaak links. Het formaat der Hss. is afwisselend. Men had ze in groot folio, quarto en octavo-formaat. Het laatste formaat is voor eenen codex van het N. T. een kenmerk van betrekkelijke jeugd. Daar men op het perkament de gewone lengte der regels van den papyrus wilde bewaren en geen groote randen ongebruikt wilde laten, beschreef men het perkament in enkele, door eene kleine tusschenruimte duidelijk van elkander onderscheidene kolommen. In den regel hebben de Hss. twee kolommen, doch de Sinaiticus heeft er vier, de Vaticanus drie. Ook vindt men oude Hss. met doorloopend schrift. Groote randen had men noodig, toen men den tekst van allerlei aanteekeningen wilde voorzien.

Het getal regels in de Hss., dat afhing van het formaat van den codex en de schrijfwijze van den afschrijver, is in den Sinaiticus op elke bladzijde 48, en in den Vaticanus, die bijna even hoog is als de Sinaiticus, 42. Op eene kolom staan in den Sinaiticus gewoonlijk circa 12 letters, in den Vaticanus circa 17, in den Alexandrinus circa 21, in den codex Ephraemi rescriptus circa 40 letters. Niet in het midden van eene syllabe, maar wel in het midden van een woord wordt op het eind van de regels, zonder eenig scheidingsteeken, afgebroken. Een regel = στίχος. Naar het getal στίχοι werden de afschrijvers betaald. Vandaar dat op het eind van de boeken het getal der regels opgegeven wordt, of in enkele Hss. het getal van 100 tot 100, van 50 tot 50 genoemd is. Stichometrische opgaven vindt men in de Hss. van het N. T. vooral bij de afschriften der Paulinische brieven, die naar de zg. recensie van Euthalius gevormd zijn. Eene der oudste stichometrische lijsten van den Bijbel vindt men in codex D der Paulinische brieven.

Euthalius heeft op het eind der 5e eeuw de accentuatie toegepast bij de Brieven en de Handelingen. De Alexandrijnsche geleerde Aristophanes van Byzantium had zich reeds in de 2e eeuw vóór Christus verdienstelijk gemaakt met de systematische behandeling van de accenten. In de Hss. van

het N. T. vinden wij vóór de zevende eeuw weinig gegevens voor de accentuatie en evenmin voor de spiritusteekens. Sedert de 8e eeuw worden de accentuatie en de spiritusteekens meer algemeen, maar niet regelmatig en juist toegepast.

Het gebeurde meermalen, dat wanneer een handschrift was afgeschreven, het door een of meer verbeteraars, *διορθωταί* of correctores, werd nagezien en verbeterd. Somtijds deed dit een later bezitter van een handschrift. Het kwam voor zooals b. v. bij den Sinaiticus, dat een corrector een ander handschrift voor zijnen arbeid bezigde dan dat aan het handschrift, waarmeê hij bezig was, ten grondslag had gelegen. Bij den Sinaiticus heeft men zeven verschillende correctores onderscheiden.

Om het lezen van de Hss. eenigszins gemakkelijker te maken, bedienden de afschrijvers zich van enkele hulpmiddelen. Zoo lieten de afschrijvers van den Sinaiticus bij een nieuw gedeelte van het afgeschrevene de eerste letters links uitspringen. Deze beginletters schreef men van de 5e eeuw af bijzonder groot en later kleurde men ze meestal rood. Het hier gezegde paste men naderhand op meerdere letters, zelfs op het geheele eerste woord toe. Nog meer hulp verschafte de zg. kolometrische schrijfmethode. Deze kolometrische schrijfmethode bestond hierin, dat men de deelen van den zin, waarin men den tekst van het N. T. verdeeld had, zóó schreef, dat het begin en het einde der zindeelen goed in het oog vielen, hetzij zulk een deel één of meer regels besloeg. Deze schrijfmethode vindt men o. a. in D der evang., E der Hand. en H der Paul. brieven. Omdat door de kolometrische schrijfmethode grootere en kleinere gedeelten van regels onbeschreven moesten blijven, heeft men nog, voordat een behoorlijk stelsel van interpunctie ingevoerd was, uit zuinigheid daarmede gebroken. Meer algemeen dan de kolometrische was de stichometrische schrijfmethode, d. i. de verdeeling van den tekst in bepaalde *στίχοι* of verzen. De *στίχος* was sedert lang een bij de boekhandelaars bekende terminus technicus, een normale maat voor het geschrevene, waarnaar de afschrijver zich liet betalen. Een gewone stichos had de lengte van een hexameter (ongeveer 16—18 syllaben, circa 36 à 40 letters). De stichometrische becijferingen zijn later een vast bestanddeel van de Hss. van het N. T. geworden, zoodat

men van de 6e eeuw af deze becijferingen geregeld in de Hss. aantreft.

Om de vergelijking van het N. T. gemakkelijker te maken, verdeelde men de Boeken in κεφάλαια, ἀριθμοί en ἀναγνώσεις. De eerste verdeeling van de Paulinische brieven in κεφάλαια wordt aan Euthalius toegekend, die circa 458 na Christus leefde. Evenwel reeds vóór Euthalius had men de H. S. in kleinere en grootere gedeelten verdeeld. Zoo spreekt Clemens Alexandrinus van pericopen, Tertullianus van capitula en de Alexandrijnsche Dionysius van κεφάλαια bij de Apocalypse. In wezenlijke gedeelten verdeelde Ammonius uit Alexandrië den tekst der evangeliën (circa 250). Hij maakte een Diatessaron of een synoptisch overzicht, legde Mt. ten grondslag en voegde de parallele stukken uit de andere evangeliën daar naast. Eusebius zegt in eenen brief aan zijnen geliefden broeder Carpianus, dat hij het voorbeeld van Ammonius wilde volgen en daarom 10 κανόνες voor de evangeliën opstelde, waarvan de 1e die gedeelten bevat, welke alle evangelisten hebben, de 2e tot den 4en die, welke drie, de 5e tot den 9en die, welke twee evangelisten hebben, de 10e die, welke slechts één evangelist bezit. Onze tegenwoordige verdeeling in hoofdstukken, welke vroeger aan den kardinaal Hugo a Santo Caro († 1263) toegekend werd, welke hij ten behoeve van zijne concordantie op de Vulgaat vervaardigd zou hebben, wordt thans op gezag van C. R. Gregory (Prolegomena, 1894, p. 164) meer algemeen aan den kanselier van de Parijsche Universiteit Stephanus Langton († 1228) toegekend. Deze verdeeling kwam eerst in de Latijnsche en daarna in de Grieksche Bijbels.

5. In de 9e eeuw werden de tot op dien tijd gebruikelijke unciaalletters door het cursiefschrift verdrongen. In kerkelijke kringen evenwel bezigde men, zooals vele lectionaria bewijzen, nog langen tijd tot de 11e eeuw de oude unciaalletters. Het cursiefschrift noemde men ook minuskel-schrift, zooals het unciaal-schrift majuskel-schrift. De overgang van het unciaal- tot het minuskel-schrift had van lieverlede plaats. De unciaalletters verkregen meer eenen spitschen, smallen vorm, werden schuiner geschreven, vooral op papyrussen voor het gewone, dagelijksche gebruik. De afkortingen in het minuskel-schrift waren zóó talrijk, dat het lezen zeer bemoeilijkt werd. De woorden werden daarbij door eene kleine ruimte of door een

punt van elkander gescheiden. Ook hebben de minuskelhss. de interpunctie en leesteekens. ERASMUS gebruikte voor zijne uitgaaf van het N. T. enkele minuskelhss. Later evenwel zijn de minuskelhss. voor de majuskelhss. op den achtergrond getreden.

Slechts betrekkelijk weinig geleerden als vroeger CHR. FR. MATTHAEI te Moskau en in den jongsten tijd TREGELLES, BURGON, FERRAR, HOSKIER, SCRIVENER, GREGORY en BOUSSET hebben op de beteekenis van de minuskelhss. gewezen. Al is een minuskelhs. betrekkelijk jong, het kan toch naar een oud handschrift zijn afgeschreven en dus voor de tekstkritiek groote waarde hebben. Van WETTSTEIN af duidt men de minuskelhss. met Arabische cijfers aan, waarbij men evenwel bedenken moet, dat men bij de evv., de Hand. en kath. brieven, de Paul. brieven en de Openbaring telkens met 1 begon, zoodat een zelfde handschrift 3 of 4 nommers hebben kan. Het getal minuskelhss. is zeer groot. GREGORY (Prolegomena, 1894, p. 453 etc.) telde voor de evv. 1273, voor de Hand. en de kath. brieven 416, voor de Paul. brieven 480, voor de Openb. 183 minuskelhss. Dit aantal kan zeker nog worden vergroot. VON DER GOLTZ, die in den winter van 1897/98 met G. WOBBERMIN in het Laura-klooster van den heiligen Athanasius op den berg Athos vertoefde, vond daar 250 Hss. van het N. T. (de lectionaria ingesloten), waarvan GREGORY slechts weinige heeft aangeteekend.

6. Om handschriften met eenen volledigen of doorloopenden tekst voor het kerkelijk gebruik geschikt te maken, vervaardigde men lijsten van de pericopen, die voorgelezen moesten worden, met vermelding van hare eerste en de laatste woorden. Dergelijke lijsten noemde men *συναξάρια* en wanneer zij voor de heiligendagen bestemd waren *μηνολόγια*. De oudste ons bewaarde exemplaren dezer soort behooren in de 9e eeuw thuis. Later kwamen in gebruik bijzondere kerkelijke voorlezingsboeken, die niets dan den tekst der voor de godsdienstige voorlezing op zon- en feestdagen bestemde gedeelten bevatten. De stukken werden opgeschreven in de orde, waarin zij gedurende het kerkelijk jaar gebezigd werden. Deze kerkelijke voorlezingsboeken hebben bij het begin van de pericopen kleine veranderingen ondergaan, b. v. door toevoeging van het onderwerp of van een inleidend gedeelte, en ook somtijds

in het midden of op het eind. Men onderscheidt ze in evangelistaria (εὐαγγελιστάρια of εὐαγγελιάρια) en lectionaria (πραξαπόστολοι, verzamelingen van de pericopen uit de Hand. en de Brieven), welke sedert den tijd van Karel den Groote dikwijls prachtig werden uitgevoerd en om der wille van de duidelijkheid nog na de 10^{e} eeuw met unciaalschrift geschreven werden. Van de voorlezingsboeken, die ook met Arabische cijfers genoemd worden, zijn thans 980 evangelistaria en 268 apostoli of praxapostoli gekatalogiseerd.

7. Voor de vaststelling van den tekst hebben die vertalingen waarde, welke naar den oorspronkelijken tekst vervaardigd zijn. Van deze vertalingen staan de Syrische en de oud-Latijnsche of vóór-Hieronymiaansche, gewoonlijk ten onrechte Itala genoemd, bovenaan, die uit de 2^{e} en 3^{e} eeuw na Christus dagteekenen. Met vrucht kan ook hier en daar de Vulgata van Hieronymus worden geraadpleegd. Bij het gebruik evenwel van deze vertalingen moet men bedenken, dat de tekst daarvan allesbehalve vaststaat en deze in vele gevallen nog gezocht moet worden. Sommige vertalingen van het N. T. hebben meer beteekenis voor de talen, waarin deze overzettingen vervaardigd zijn dan voor den Griekschen tekst van het N. T. Vgl. Urtext und Uebersetzungen der Bibel, Sonderabdruck der Artikel Bibeltext und Bibelübersetzungen aus der dritten Auflage der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 1897.

8. Van groot gewicht voor de kennis van den tekst van het N T. zijn de aanhalingen van de oude kerkelijke schrijvers, daar men bij haar weet, in welke landen eene bepaalde lezing gevonden werd, en omdat zij aanhalingen geven uit eenen tijd, waaruit wij geen Grieksche Hss. bezitten. Men moet evenwel met de grootste voorzichtigheid hunne citaten gebruiken. Zullen hunne aanhalingen eenige beteekenis hebben, dan moeten wij weten, dat de schrijvers nauwkeurig hebben geciteerd, dat de afschrijvers goed hebben afgeschreven en de uitgevers den tekst juist hebben gepubliceerd. Zoowel aan het een als het ander ontbreekt nog al iets. Onnauwkeurigheid in het aanhalen vindt men ook bij de klassieken, b. v. wanneer Dio Cassius Thucydides citeert, of wanneer door de latere klassieken Cicero aangehaald wordt. Korte aanhalingen bij de oude kerkelijke schrijvers hebben meestal

uit het geheugen plaats gehad, omdat het naslaan van een oud handschrift niet zoo gemakkelijk was als de vergelijking van eenen gedrukten tekst. Zijn de aanhalingen lang zooals b. v. bij Justinus Martyr, dan kunnen wij aannemen, dat de schrijver een handschrift voor zich gehad heeft. Doch ook al zijn de aanhalingen naar een handschrift, dan bestaat de mogelijkheid, dat een afschrijver ze veranderde naar den hem bekenden tekst, of dat hij alleen de eerste woorden van het citaat gaf en daarna καὶ τὰ ἑξῆς schreef. De Oud- en Nieuw-Testamentische aanhalingen van Justinus zijn door den Kappadocischen afschrijver naar zijnen tekst veranderd en bij het afschrijven van de werken van Augustinus deed de invloed der Vulgata zich gelden. De mogelijkheid moeten wij openlaten, dat een schrijver in verschillende perioden verschillende vormen van den tekst bezigde. Hij kan in zijne opvatting van den tekst veranderd zijn. Wij hebben dàn waarde aan een citaat te hechten, wanneer een schrijver op zekere woorden bepaalden nadruk legt, ze commentarieert zooals b. v. Origenes, wanneer hij zijne aanhalingen in denzelfden vorm meer dan eens geeft, wanneer zijne aanhaling in strijd is met zijne Dogmatiek, of wanneer zijn tekst met oude Hss. overeenstemt.

Eene goede, kritische uitgaaf van de kerkelijke schrijvers, wier citaten men gebruiken zal, is eene eerste vereischte. Herinnering verdient, dat de Weener Academie sedert 1867 een „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum” uitgeeft en de Berlijnsche Academie sedert eenige jaren eene uitgaaf van de vóór-Niceensche Grieksche patres voorbereidt, waarvan tot nu toe een deel met werken van Hippolytus (Exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von N. G. Bonwetsch und H. Achelis, 1897) en twee deelen met werken van Origenes (Die Schriften vom Martyrium. Buch I—IV en V—VIII gegen Celsus und Die Schrift vom Gebet, hrsg. v. Paul Koetschau, 1899) verschenen zijn.

§ 2. **De geschiedenis van den tekst.**

1. Nu wij de hulpmiddelen kennen, waarvan wij ons voor de vaststelling van den tekst kunnen bedienen, moeten wij stilstaan bij de geschiedenis van den tekst, zijne verbastering

en zijne verbetering. Het lag voor de hand, dat bij de voortplanting van den tekst des N. V. verbastering niet uit kon blijven. Reeds in de eerste afschriften van de autographa slopen fouten binnen en bij ieder afschrift kwamen nieuwe gebreken. Met het oog op het groote aantal Hss. van het N. T., dat wij bezitten, is het geen wonder, dat overeenstemming van alle getuigen slechts in weinig gevallen gevonden wordt. In de eerste eeuwen na Christus heeft men den tekst van de Boeken des N. V. met onbegrijpelijke vrijheid behandeld. Er was geen kwestie van, dat de Christenen die zorg voor de voortplanting van den tekst kenden, welke de Joden voor hunnen Masoretischen tekst hadden. Toen men zich in Christelijke kringen van het gewijd karakter van den tekst overtuigd hield, was het reeds te laat geworden om den oorspronkelijken tekst zuiver te bewaren. Den oorspronkelijken tekst van de Boeken des N. V. te vinden, is een wanhopig werk. Met den zooveel mogelijk oorspronkelijken, den oudsten tekst, welken wij vinden kunnen, moeten wij ons tevreden stellen. Bij de evangeliën zijn de varianten het talrijkst, omdat zij het meest werden afgeschreven. De varianten hebben betrekking op leesteekens, letters, woorden, zindeelen, zinnen, ja zelfs geheele stukken of pericopen. Men liet iets weg, voegde iets bij, zette letters, woorden om en trachtte het onverstaanbare door eene gissing duidelijk te maken. De meeste varianten werden bij vergissing gemaakt en zijn onopzettelijk. Doch enkele, en dat wel de oudste en gewichtigste, zijn aan opzet toe te schrijven Wanneer wij de aanhalingen van de Boeken des N. V. in de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling nagaan, merken wij daarin de rijkste verscheidenheid op en vinden vaak eenen tekst, die van den door ons gewoonlijk gebruikten verre afwijkt. Opmerking verdient, dat de zg. Westersche tekst, welken wij in D en de oud-Latijnsche, daarenboven in enkele Syrische getuigen aantreffen, eer verbreid is geweest dan men vroeger wel heeft gemeend. Reeds vroeg werd het verschil van lezing opgemerkt, b. v. door Ireneus (Adv. haer. V, 30, 1) en door Clemens Alexandrinus (Strom. IV, 6). Dionysius van Korinthe (Eus. H. e. IV, 23, 12) weet, dat zijne eigene geschriften evenals de Schriften des Heeren aan verbastering hebben blootgestaan. Misschien heeft Dionysius wel aan Marcion als den verbasteraar

gedacht. Eene klacht over den slechten toestand der Hss. vinden wij ook bij ORIGENES (in Mt. T. XV, 14). ORIGENES noemt als de oorzaken der verbastering de nalatigheid der afschrijvers en de lichtvaardigheid en willekeur der verbeteraars. ORIGENES heeft zelf topographische verbeteringen aangebracht. Mt. 8:28 leest hij i. p. v. Geraseners of Gadareners: Gergeseners. Joh. 1:28 schrijft hij Bethabara i. p. v. Bethanië. ORIGENES zal wel voor eenen zooveel mogelijk zuiveren tekst van het N. T. gezorgd hebben en zijne Hss. zullen tot de beste hebben behoord, maar van eene tekstrecensie van ORIGENES bij het N. T., zooals hij die van de LXX gaf, mag men niet spreken. Dat evenwel aan de Hss. van ORIGENES evenals aan die van PIERIUS, den presbyter van Alexandrië, groote waarde toegekend werd, blijkt uit hetgeen HIERONYMUS opmerkt (in Mt. 24:36, II, 199, en in Gal. 3:1, II, 418).

Uit HIERONYMUS (Praef. ad Damasum) zien wij, dat de Egyptische bisschop HESYCHIUS en de Antiocheensche presbyter en de stichter der Antiocheensche exegetenschool LUCIANUS († 311/312) beproefd hebben, den tekst van het N. T. te verbeteren. In de „Praefatio ad Damasum" evenwel zegt HIERONYMUS, dat hij de exemplaren van LUCIANUS evenals die van HESYCHIUS niet kon gebruiken, omdat zij te ver van den gebruikelijken tekst afstonden. Ook wilde HIERONYMUS ze niet aan zijne vertaling ten grondslag leggen, omdat de Antiocheensche school bij hem niet in eenen goeden reuk stond. Om deze zelfde reden hebben de recensies van HESYCHIUS en LUCIANUS weinig ingang in de kerk gevonden. In het Westen werden genoemde recensies zelfs op hoog bevel tegengewerkt volgens het „Decretum Gelasii", c. 4 (evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha. Evangelia quae falsavit Hesychius apocrypha). Op grond van het feit, dat HESYCHIUS met zijne recensie van de LXX in Alexandrië en Egypte, LUCIANUS met zijne recensie van de LXX van Constantinopel af tot Antiochië succes gehad heeft (zie Hieronymus' Praef. in Chron.), is het niet onmogelijk, dat hunne recensie van het N. T. ook in het Westen doorgedrongen is. In de 4e eeuw heeft in Syrië, misschien in Antiochië, eene herziening van den tekst plaats gehad, waarop de Byzantijnsche tekst rustte, die thans nog in de jongere minuskelhss. bewaard wordt en in den textus receptus zeer verbreid is geworden. Wij weten van de recensies

van Lucianus en Hesychius te weinig af, om er veel van te zeggen. Alleen willen wij nog herinneren, dat Hug en Eichhorn den Alexandrijnschen vorm van den tekst aan Hesychius en den Byzantijnschen aan Lucianus toekenden.

Ook Pamphilus van Cesarea, de leerling en bewonderaar van Origenes, en de stichter van de kerkelijke bibliotheek te Cesarea, waarvan Eusebius en Hieronymus een veelvuldig gebruik gemaakt hebben († 300), heeft zich voor de tekstkritiek van het N. T. verdienstelijk gemaakt, o. a. door de groote zorg, waarmede hij de exemplaren van Origenes overschreef. In H_3 vinden wij de aanteekening, dat dit handschrift vergeleken is naar een afschrift van Pamphilus. De 50 Hss. voor de kerken van Constantinopel, welke Constantijn door Eusebius (Eus. Vita Const 4, 36) liet vervaardigen, zullen waarschijnlijk naar exemplaren van Origenes, Pierius en Pamphilus vervaardigd zijn.

2. Vaak hebben de orthodoxe Kerkleeraars de ketters beschuldigd, dat zij den tekst vervalscht hebben. Volgens Eusebius (H. e. V, 28, 13—19) hebben de aanhangers van Artemon op rationalistische wijze de H. S., vooral het O. T. verbasterd. Epiphanius en Hippolytus verwijten alteratie van de H. S. aan de vrienden van Theodotus. Tatianus zou de Paulinische brieven grammatisch verbeterd hebben. Bepaalde Schriftvervalsching wordt ten laste gelegd aan de Marcionieten, Marcosiërs, Valentinianen, de vrienden van Basilides, Novatianen, Arianen, Donatisten, Nestorianen, zelfs aan de Joden. Ook in de kerk beschuldigde de een den ander van vervalsching. De tegen de ketters ingebrachte beschuldiging evenwel was vaak onverdiend. De vervalschingen van de Nestorianen en de Donatisten zijn vaak lezingen, die reeds lang vóór hunnen tijd bestonden. Het was b. v. Marcion, die Gal. 2:5 den echten tekst bewaarde, terwijl Tertullianus den verbasterden tekst had. Marcion heeft zonder twijfel den tekst naar zijne dogmatische inzichten verbeterd. Hij was daarin een kind van zijnen tijd. Maar hetzelfde hebben de rechtzinnige mannen der kerk gedaan. Zoo b. v. bij Mt. 24:36, Lk. 3:22, Joh. 1:18, 7:8, Hand. 20:28, 1 Tim. 3:16, 1 Joh. 5:7, 8.

Wanneer wij de geschiedenis van den tekst nagaan, kunnen wij spreken van eenen Oosterschen (Alexandrijnschen en

Aziatischen) en eenen Westerschen tekst, welke in D, de oud-Latijnsche getuigen en ook in enkele Syrische vertalingen gevonden wordt. E. Nestle (Einführung u. s. w. S. 181) is geneigd, dit Westersch type het Syro-Latijnsche te noemen, omdat het zich van de Syriërs in het Oosten over de Grieken in het midden tot de Latijnen in het Westen uitstrekte. Het Diatessaron van Tatianus komt vaak met den Westerschen tekst overeen. Wegens de nauwe verwantschap, welke tusschen de kerken van Syrië en Rome bestond, is die overeenkomst tusschen den Syrischen en Westerschen tekst zeer verklaarbaar. Ook Tatianus kwam van Rome tot de Syriërs. Gelijk men vroeger den Westerschen tekt te veel verwaarloosd heeft, wordt de waarde van den Westerschen tekst thans door sommigen, b. v. door E. Nestle in zijne „Einführung", overschat. Ik geef Nestle wel toe, dat de bouwlieden cod. D vroeger te veel hebben veracht, maar niet, dat dit Hs. thans een hoeksteen moet worden, waarop het gebouw der tekstkritiek van het N. T. rust. Dit is te veel gezegd. Zooals zoo vaak ligt de waarheid ook hier in het midden. De Westersche tekst heeft lezingen, die te verkiezen zijn boven de Oostersche. Over 't algemeen genomen evenwel, staat, wat ouderdom betreft, de Oostersche tekst boven den Westerschen. F. Blass heeft gepoogd eenen Westerschen of Romeinschen naast eenen Oosterschen of Antiocheenschen vorm van het derde evangelie en de Hand. vast te stellen, wat hem evenwel m. i. niet is gelukt. Th. Zahn gaat met F. Blass wel mede, wat de Handelingen, maar niet wat het derde evangelie betreft (Einl. N. T. II, S. 348 ff).

§ 3. **De vaststelling van den tekst.**

Wie de geschiedenis van den tekst des N. V. kent en weet, welke de hulpmiddelen zijn bij de samenstelling van den tekst en hoe hij daarvan gebruik moet maken, kan zich aan de vaststelling daarvan wagen. Op teleurstelling evenwel zal hij bedacht moeten zijn, want de taak, welke hij op zich neemt, is lastig en eenstemmigheid is in zake den tekst van de Boeken des N. V. nog weinig verkregen. Men stelle zich niet als ideaal den tekst van eene bepaalde eeuw, b. v. van de 4e eeuw, zooals Bentley en Lachmann wilden, of van de 2e eeuw,

zooals TISCHENDORF in zijne editio octava zich voorstelde, te verkrijgen. Wij hebben immers geen gegevens van den tekst uit de 2e of de 4e eeuw, welke op de geheele kerk betrekking hebben. Wat in eene bepaalde omgeving, in eene zekere landskerk gelezen werd, b. v. in Noord-Afrika in den tijd van CYPRIANUS of in de Syrische kerk der 3e of 4e eeuw, dat kunnen wij bij benadering bepalen, maar verder kunnen wij niet gaan. Er heeft noch in de 2e, noch in de 4e eeuw eene editio vulgata van het N. T. bestaan. Eenen stamboom van de verschillende getuigen te maken en zoo door opklimming tot den zooveel mogelijk oorspronkelijken tekst te geraken, is ook een onbegonnen werk. In de theorie is dit gemakkelijk te decreteeren, maar in de praktijk is zulks onuitvoerbaar. Wel is het mogelijk, de getuigen tot bepaalde klassen of rubrieken te brengen, om de stof eenigermate te beheerschen en orde in den chaos teweeg te brengen. Voor de praktijk van de tekstkritiek evenwel werpt deze klassificatie niet het nut af, dat men daarvan verwacht. Waren de oude getuigen gedrukt, dan zou men met den vertegenwoordiger van eene klasse kunnen volstaan en de andere kunnen ignoreeren. Daar de getuigen evenwel afgeschreven werden en geen twee getuigen van eene bepaalde klasse op alle punten met elkander overeenkomen, moet men alle getuigen, één voor één, raadplegen. De mogelijkheid bestaat, dat in één getuige de oorspronkelijke tekst bewaard en deze in alle andere getuigen verbasterd is. Het is ook niet juist bij het onderzoek zich alleen tot de oudere getuigen te bepalen en de jongere als van minder allooi te verwaarloozen. Immers kunnen jongere Hss , b. v. de minuskelhss., naar oudere, zelfs zeer oude getuigen afgeschreven zijn en voor de tekstkritiek van groote waarde geacht worden. Zie bl. 81. De eenige, hoewel omslachtige methode is, dat men bij de vaststelling van den tekst eenen zooveel mogelijk completen kritischen apparaat verzamele en daaruit eene keuze doe. Niemand kan van eenen uitgever van het N. T. verlangen, dat hij alle getuigen zelfstandig raadplege. Van de studiën en resultaten van anderen make hij gebruik! Alleen in dubieuze gevallen is het een onafwijsbare eisch, dat hij tot de bronnen zelve ga. Ook de nauwkeurigste uitgever van een Hs. of eenen kerkvader heeft zich hier en daar vergist.

Men ga uit van het oudste en beste Hs., dat bekend is! Ik houd daarvoor cod. B of den Vaticanus. Den tekst van dezen getuige houde men voortdurend in het oog en daarnaast raadplege men de andere getuigen. Men stelle het zich zoo voor, dat de criticus de rechter is, die beslissen moet, en dat de verschillende Hss., vertalingen, de citaten der kerkvaders en hier en daar ook de scholiën de getuigen zijn, die hij bij zijn verhoor raadpleegt. Gezag heeft geen enkel getuige. Alleen het autographon zou gezag bezitten, en daar de autographa ontbreken, moet de stem van den rechter beslissing geven. Hij heeft gezag.

Het is eene dwaze methode om bij verschil van lezing de meerderheid der getuigen te laten beslissen. De getuigen moeten niet geteld, maar gewogen worden. Men zegge dus niet met sommige Duitsche commentaren, dat eene lezing „genug" of „nicht genug bezeugt ist". Evenmin telle men de jongste uitgevers van het N. T. bij de vaststelling van den tekst, zooals E. Nestle deed in zijn „Novum Testamentum graece", 1898. Bij verschil van lezing moet men vragen, welke lezing het best in het verband past, het spraakgebruik van spreker of schrijver voor zich heeft en de bestaande varianten het gemakkelijkst verklaart. Wanneer de bestaande varianten niet voldoende blijken te zijn en de echte tekst in alle getuigen schijnt verloren gegaan, moet men eene gissing of conjectuur wagen, waaraan men dezelfde eischen moet stellen als aan eene gewone, in de Hss. te vinden lezing. Historisch getrouw moet de criticus den tekst uitgeven. Nooit mag hij den schijn aannemen, dat hij den tekst wil verbeteren of verfraaien of den gedachtengang logischer maken dan hij werkelijk is. Men eerbiedige iemands eigenaardigheid als schrijver! Het is evenwel dwaas, de critische conjectuur bij het N. T. te weren, omdat men met den codex sacer van het N. T. te maken heeft en de Hss. van het N. T. zoo talrijk zijn. Wat het eerste bezwaar betreft, bedenke men, dat de codex sacer van het N. T. op dezelfde wijze is voortgeplant als de tekst van andere geschriften, en wat het tweede aangaat, dat hoevele ook de Hss. van het N. T. zijn, het oudste Hs. toch eerst uit de vierde eeuw na Chr. dagteekent en er dus eene gaping van drie eeuwen tusschen de autographa en de oudste afschriften bestaat.

§ 4. De geschiedenis van den gedrukten tekst.

De Vulgata was reeds sedert eene halve eeuw gedrukt en er bestonden gedrukte Duitsche en Hebreeuwsche Bijbels, toen van het Grieksche N. T. slechts enkele proeven gedrukt waren. Sedert 1502 werkte de Spaansche kardinaal Franciscus Ximenes de Cisneros, aartsbisschop van Toledo, aan eene uitgaaf van het Grieksche N. T. voor zijne polyglot. Deze was reeds in 1514 gereed, maar eerst in 1522 kon de Bijbel van Alcala (Complutum) na de pauselijke toestemming uitgegeven worden. Op verzoek van den boekhandelaar Frobenius te Bazel waagde Desiderius Erasmus zich aan eene editie van het N. T., die in 1516 op grond van enkele minuskelhss. in het licht verscheen. Zij was haastig bewerkt. Openb. 22 : 16—21 vertaalde Erasmus zelf uit de Vulgata in het Grieksch. Naar de tweede uitgaaf van Erasmus (1519) werd de Luthersche Bijbelvertaling vervaardigd. In de derde uitgaaf van 1522 nam Erasmus, om aan de bezwaren van sommigen tegemoet te komen, het zg. comma Johanneum op. Van meer beteekenis dan de uitgaaf van Erasmus was die van R. Stephanus en diens zoon Henricus. In de eerste twee uitgaven (1546, 1549) sloot deze zich aan de Complutensische polyglot aan en in de derde (1550) aan de vijfde van Erasmus (1535). Op de vierde editie van Stephanus bouwde Theodorus Beza in zijne uitgaven voort (1565, 1582, 1588, 1592). Nauwe verwantschap met de eerste editie van Beza heeft die van de Leidsche boekhandelaars Bonaventura en Abraham Elzevier. In 1624 kwam hunne eerste uitgaaf uit en in 1633 hunne tweede, welke zij in de voorrede „textus receptus" noemden. Deze uitgaaf is het meest van alle verspreid en daarop rust onze Staten-Vertaling. Belangrijk vooral om het gebruik van sommige Oostersche vertalingen is de Antwerpsche polyglot, Biblia regia genoemd, omdat zij met eene subsidie van Filips II uitkwam. De Grieksche tekst komt daarin voor in deel V (1571) en deel VI (1572) en rust hoofdzakelijk op de Complutensische polyglot en den tekst van Stephanus van 1550. Twee andere polyglotten, welke vermelding verdienen, zijn de Parijsche en de Londensche. Het N. T. staat in de eerste in deel V (1630, 1633) en ook in de tweede in deel V (1657). In deel VI van de Londensche polyglot vinden wij eenen kritischen apparaat van

WALTON, die nog in 1777 te Leipzig en in 1828 te Cambridge uitgegeven werd. Voor dezen kritischen apparaat werd o. a. gebruik gemaakt van den Alexandrinus (A), die in 1628 naar Engeland gekomen was, en van de beide Hss. D. Twintig jaren lang werkte J. MILL (1645—1707) aan zijne uitgaaf van het N. T., die in het jaar van zijnen dood verscheen. Zijne editie is vooral belangrijk door den kritischen apparaat, welken hij aanzienlijk vermeerderde. Van STEPHANUS' tekst van 1550, welken hij ten grondslag legde, week hij een en dertig malen af. De beroemde philoloog R. BENTLEY, de tijdgenoot van MILL, meende op grond van den uitgebreiden kritischen apparaat in staat te zijn eene degelijke uitgaaf van het N. T. te leveren. Zijn ideaal was eenen tekst te geven, die den tekst zou vormen van Hss., die minstens 1000 jaren oud waren, den tekst uit den tijd van HIERONYMUS. BENTLEY heeft evenwel slechts als proeve het laatste hoofdstuk van de Apocalypse kunnen uitgeven (1720). Men leerde van BENTLEY zelfstandigheid in de tekstkritiek en durfde meer van den textus receptus afwijken dan voorheen. Zoo E. WELLS in zijne uitgaaf van het N. T. van 1709—1719 en G. MACE in die van 1729. J. A. BENGEL verdient eene eervolle plaats in de geschiedenis van de tekstkritiek om de nieuwe methode, welke hij in de tekstkritiek wenschte toegepast te zien. Zijn stelregel bij de tekstkritiek was: „proclivi scriptioni praestat ardua", een regel, die alleen bij opzettelijke veranderingen overweging verdient. In zijne editie van het N. T. van 1734 week hij wel van den textus receptus af, maar nam geen lezingen op, die niet reeds bij andere uitgevers voorkwamen. Hoewel BENGEL bij zijne uitgaaf niet kloek en doortastend genoeg was, verdient hij lof, dat hij het beginsel sterk op den voorgrond stelde, dat men de getuigen niet tellen, maar wegen moet. Om de groote massa varianten te beheerschen en het geheel beter te overzien, nam BENGEL — en dit was het nieuwe in zijne tekstkritiek — twee familiën van Hss. aan, eene Africaansche en eene Aziatische. Nog rijker dan de kritische apparaat van MILL was die van J. J. WETTSTEIN in zijne uitgaaf van 1751, 1752 te Amsterdam verschenen. In 1730 gaf WETTSTEIN zijne beroemde Prolegomena uit, waarin hij de geschiedenis van den tekst en van de tekstkritiek nauwkeurig onderzocht. In epilegomena handelde WETTSTEIN over het gebruik der varianten.

Wettstein was wel van plan eenen nieuwen tekst op te sporen en uit te geven, doch werd door den geest des tijds gedrongen zich te bepalen tot den textus receptus naar de uitgaaf van Gerhard van Maestricht van 1735. Onder den receptus plaatste hij de lezingen, waaraan hij boven den receptus de voorkeur gaf en de veranderingen en bijvoegingen, welke hem noodzakelijk schenen. Wat zijne beginselen van tekstkritiek aangaat, week hij verre van Bentley af. Met de oud-Latijnsche vertalingen had hij weinig op en evenzoo met de Grieksche Hss., welke daarmede overeenstemden.

Op den door Bengel gelegden grondslag bouwde J. S. Semler voort, die drie recensiën van den tekst aannam, eene Alexandrijnsche, Oostersche en Westersche recensie. In de jongere Hss. zouden deze drie recensiën vermengd voorkomen. Het recensiesysteem van den tekst, waaraan ook J. D. Michaelis (Einleitung u. s. w. 1788) zijne adhaesie schonk, werd het kunstigst ontwikkeld door J. J. Griesbach in zijne tweede uitgaaf van het N. T. van 1796, 1806. Het door Griesbach afgekeurde optellen en aftrekken van de Hss. werd bij hem een optellen en aftrekken van recensiën. Ter laatster instantie evenwel beslisten bij Griesbach inwendige gronden en zoo werd het nut van het recensiesysteem zeer hypothetisch. Sympathie vond Griesbach bij J. L. Hug en J. G. Eichhorn, maar bestrijding bij C. F. Matthaei, die voor zijne vaststelling van den tekst groote waarde toekende aan de Moskausche minuskelhss. I. M. A. Scholz (1794—1852), die het recensiesysteem van Griesbach eenigermate wijzigde, kwam in zijnen tekst vrij wel met Griesbach overeen. Hij onderzocht enkele Hss. voor het eerst en raadpleegde voor het eerst enkele vertalingen. Hoever de invloed van Griesbach heeft gestrekt, kan hieruit blijken, dat de edities van het N. T. van G. C. Knapp (1797), H A. Schott (1805), J. A. H. Tittmann (1820), S. T. Bloomfield (1832), A. Hahn (1840) en K. G. W. Theile (1844) zich allen in hoofdzaak aan Griesbach hebben aangesloten. Op aansporing en in den geest van Schleiermacher wijdde de bekende philoloog C. Lachmann (1793—1851) zich aan de tekstkritiek van het N. T. en trachtte in zijne uitgaaf van 1842, 1850, den tekst uit het laatste gedeelte der 4e eeuw na Chr. te leveren. In zijne editie gaf hij dan ook onder den kritischen apparaat, aan den voet van

de bladzijden, eenen kritischen tekst van de vertaling van HIERONYMUS. Hij wilde geven „die älteste Lesart unter den erweislich verbreiteten", d. i. in het Oosten verbreide, of „die gebilligste Lesart des Orients". Wat aan LACHMANN ontbrak, genoegzame en degelijke kennis van de Hss. van het N. T., zou worden aangevuld door C. TISCHENDORF (1815—1874) en S. PRIDEAUX TREGELLES (1813—1875), die beiden hun leven gewijd hebben aan het onderzoek van de getuigen ter vaststelling van den tekst van het N. T. Wat TISCHENDORF op zijne reizen vond, gaf hij gewoonlijk spoedig uit. Daarenboven liet hij in den tijd van 30 jaren twintig maal het N. T. het licht zien. TREGELLES daarentegen heeft eerst na verloop van 30 jaren zich aan eene uitgaaf van het N. T. gewaagd. TISCHENDORF wilde bij zijne vaststelling van den tekst zooveel mogelijk tot de bronnen terugkeeren en raadpleegde ze zoo getrouw als hij kon. Aan de oudste Hss. met Alexandrijnsche lezingen kende hij bij de bepaling van den tekst eene beslissende stem toe. Bij de Hss. heeft TISCHENDORF zelfstandige studiën gemaakt, maar bij de vertalingen zich van hulpmiddelen der tweede en derde hand bediend. Ook voor de patres heeft TISCHENDORF nog veel te doen overgelaten. TISCHENDORF heeft behalve vele andere Hss. van minder waarde in 1859 den Sinaiticus (א) ontdekt, waaraan hij zelf de grootste waarde toekende. In zijne editio octava, die van 1864—1872 in twee deelen uitkwam, waarop een deel prolegomena zou volgen, heeft TISCHENDORF van den Sinaiticus een ruim gebruik gemaakt. De tekst der octava wijkt op 3369 plaatsen van dien der septima af. Deze afwijking is niet alleen te verklaren uit het gebruik, dat TISCHENDORF in zijne laatste uitgaaf van א maken kon, maar ook uit verandering van beginsel. In de octava wilde TISCHENDORF niet meer geven den oorspronkelijken, maar den oudsten tekst, d. i. den tekst uit den tijd van IRENEUS, dien der 2e eeuw. Wat de klassificatie van de Hss. aangaat, maakte TISCHENDORF onderscheid tusschen eene oudste, Alexandrijnsche klasse van getuigen, eene Latijnsche, eene Aziatische en eene Byzantijnsche. De eerste twee klassen legden bij TISCHENDORF het meeste gewicht in de schaal. Wanneer de oudste vertalingen en de patres met de oudste unciaalhss. overeenstemden, had TISCHENDORF voor zichzelven de grootste mate van zekerheid, hoe hij den tekst vast moest stellen.

Zelfs is voor TISCHENDORF somtijds de overeenstemming van ℵ of B met oude vertalingen en patres voldoende. Hier en daar evenwel nam TISCHENDORF ook den Westerschen tekst op, wanneer inwendige gronden daarvoor pleiten. Zie b. v. Mt. 5 : 3, 4, Lk. 24 : 51. De prolegomena van de octava, in drie gedeelten, 1884, 1890, 1894, verschenen, zijn het werk van C. R. GREGORY te Leipzig, die op verschillende reizen het materiaal van TISCHENDORF heeft gezuiverd en uitgebreid. De Prolegomena van GREGORY zijn in hunne soort het voortreffelijkste, zooals dat voor haren tijd gezegd kan worden van de „Verhandeling over de tekstkritiek" van J. I. DOEDES van 1844. De uitgaaf van den tekst van het N. T. door TREGELLES (1857—1879) staat, wat rijkdom van materiaal betreft, beneden die van TISCHENDORF, doch in nauwkeurigheid van vergelijking wint TREGELLES het van TISCHENDORF. Wat de beginselen van tekstkritiek aangaat, sloot TREGELLES zich aan LACHMANN aan. Meer indruk dan TREGELLES maakten B. F. WESTCOTT en J. J. A. HORT met hunne uitgaaf van het N. T. in 1881. Zij lieten geen kritischen apparaat bij hunne editie drukken, maar wel eene „Introduction. Appendix" 1881. Het eigenaardige van de uitgaaf van WESTCOTT-HORT is, dat zij in aansluiting aan BENGEL, GRIESBACH en LACHMANN de geschiedenis van den tekst tehulp roepen bij de vaststelling van den tekst. Zij trachten de zg. genealogische methode op de tekstkritiek toe te passen. In 't algemeen kan men opmerken, dat WESTCOTT-HORT te hooge waarde toekenden aan den Vaticanus en dien codex ook daar volgden, waar hij blijkbaar niet den juisten tekst heeft bewaard. R. FR. WEYMOUTH gaf in „The resultant Greek Testament etc.", 1886, 1892 eenen tekst, die rustte op de meerderheid der latere uitgevers van het N. T. Terwijl O. DE GEBHARDT de zorg op zich nam voor de na den dood van TISCHENDORF verschenen uitgaven van TISCHENDORF, was het E. NESTLE, die in 1898 voor het Wurtembergsche Bijbelgenootschap een Stuttgarter N. T. liet verschijnen, dat rustte op de vergelijking van de edities van TISCHENDORF, WESTCOTT-HORT en WEYMOUTH. In mijn „Novum Testamentum graece praesertim in usum studiosorum", 1898, gaf ik mijnen eigen tekst en deed eene keus uit den kritischen apparaat van TISCHENDORF met aanvulling van jongere bescheiden. Mijn ideaal was, niet eenen tekst te geven uit de tweede

of vierde eeuw, wat m. i. een wanhopig pogen is, maar den zooveel mogelijk oorspronkelijken tekst. Van Roomsche uitgevers van het N. T. verdienen vermelding F. BRANDSCHEID (1893) en M. HETZENAUER (1896). Deze uitgevers houden zich vrij wel aan den textus receptus en aan de vertaling van HIERONYMUS. Van zelfstandigheid in het oordeel bij de vaststelling van den tekst kan bij hen geen sprake zijn. Zoo moest HETZENAUER zich onderwerpen aan de beslissing van de congregatie van den Index, die 15 Januari 1897 zelfs het zg. „comma Johanneum" voor een integreerend bestanddeel van het N. T. verklaarde.

§ 5. De exegese van de Schriften des N. V.

Hermeneutiek.

1. Wanneer wij den gezuiverden tekst van de Boeken des N. V. voor ons hebben, moeten wij den tekst verklaren. Eene juiste exegese van de Boeken des N. V. is evenwel onmogelijk zonder voorafgaande Hermeneutiek, d. i. de theorie der verklaring. De Hermeneutiek, die doet denken aan de kunst van het uitleggen, is in werkelijkheid en naar het gewone spraakgebruik de theorie van die kunst. Men zou ook kunnen spreken van Exegetiek, doch het woord Hermeneutiek heeft nu eenmaal burgerrecht gekregen voor de theorie van de uitlegging of de uitleggingskunst. Bij Exegetiek denken wij aan alles wat op de exegese of de verklaring betrekking heeft, waartoe ook behoort de Lexicographie, de Grammatica, enz. Hermeneutiek (ἑρμηνευτικὴ ἐπιστήμη, τέχνη) komt van ἑρμηνεία, een woord, dat evenals het Latijnsche elocutio de uitdrukking der of de bekendmaking van de gedachten te kennen geeft. Het staat in verband met Ἑρμῆς, den bode der goden, die de bevelen der goden aan de menschen bekend moest maken. Zooals HERMES de gedachten der goden aan de menschen moest openbaren, moet de hermeneut de gedachten van anderen voor zichzelven en voor anderen vertolken.

De Hermeneutiek van het N. T. is de toepassing van de algemeene Hermeneutiek op deze geschriften. Wij moeten hierbij van den stelregel uitgaan, dat die geschriften op de-

zelfde wijze verklaard moeten worden als andere geschriften en het gewijd karakter van die geschriften geen andere uitleggingsmethode daarvan toelaat. Het is wetenschappelijk ongeoorloofd, om bij de Schriften des N. V tusschen eenen auctor primarius, d. i. den Heiligen Geest, en de auctores secundarii, d. z. de schrijvers van het N. T., te onderscheiden en op grond hiervan aan te nemen, dat eene exceptioneele verklaringsmethode voor het N. T. geoorloofd zou zijn. De schrijvers van het N. T. waren aan dezelfde wetten van het denken of van de logica onderworpen als de schrijvers van andere boeken. De geestelijke inhoud hunner geschriften rechtvaardigt niet eene zg. geestelijke verklaring. De N. T.ische schrijvers wilden op dezelfde wijze verstaan worden als de schrijvers van andere geschriften. Wij moeten dus als regel aannemen, dat zij éénen bepaalden zin aan hunne woorden plachten te hechten, geen tweeërlei of drieërlei zin, wat tot onzin zou hebben geleid. Wanneer zij behalve den gewonen grammatisch-historischen zin nog eene andere bedoeling gehad hadden, zouden zij zich onverstaanbaar hebben uitgedrukt. Men zou niet zoo licht tot de hypothese van eenen meervoudigen Schriftzin gekomen zijn, wanneer niet in het N. T. zelf enkele voorbeelden daarvan aangetroffen werden. Evenals de Grieken de oude mythen en dichters allegorisch interpreteerden, behandelden de Joden, zoowel de Palestijnsche als de Alexandrijnsche, de Schriften des Ouden Verbonds. Het was vooral de school van Philo, die zich hierdoor bekend heeft gemaakt. Door eenen dieperen Schriftzin zocht men uit het O. T. weg te nemen wat voor het godsdienstig gevoel aanstootelijk scheen of wat zich voor de praktijk der godzaligheid niet liet gebruiken. De schrijver van den brief aan de Hebreërs, een geesteskind van de Alexandrijnsche school, paste op het O. T. de typische verklaring toe, zooals o. a. duidelijk blijkt Hebr. 7. Paulus nam 1 Kor. 9:9, 10 eene allegorische, Gal. 4:24, 2 Kor. 3:13 eene allegorische of typische en Ef. 5:30—32 eene mystische verklaring aan. Bij de eerste Christenen was het de doorgaande beschouwing, zooals de oud-Christelijke letterkunde in den ruimsten zin zoo duidelijk mogelijk bewijst, dat het O. T. profetisch op Christus en op verschillende gebeurtenissen uit zijn leven wees. Dat Jezus uit de maagd Maria geboren werd, dat Hij te Bethlehem het eerste levenslicht aanschouwde,

dat Hij uit Egypte geroepen werd, dat Hij te Nazaret ging wonen, geschiedde, opdat de Godspraak des O. V. vervuld zou worden. Vgl. Mt. 1 en 2. Niet het minst Jezus' lijden was in het O. T. voorspeld. Sommige apologeten zooals Justinus Martyr meenden juist het goddelijk karakter van het Christendom hierdoor te kunnen bewijzen, dat de profetische godspraak eeuwen lang tevoren voorspelde wat later geschieden moest. Hoewel wij deze beschouwingen historisch apprecieeren kunnen, mogen wij ze, wanneer wij ons op zuiver wetenschappelijk standpunt stellen, niet goedkeuren en nog veel minder overnemen. Eene verklaringsmethode is niet goed, omdat Paulus, de schrijver van den brief aan de Hebreërs of Justinus Martyr ze hebben voorgestaan. Eene gezonde Hermeneutiek leert, dat de exegeet zich van alle dogmatisch vooroordeel vrij moet maken en zoo objectief mogelijk moet zijn. Het behoeft wel geen betoog, dat wanneer men iemands verklaringsmethode verwerpt, men zich daarmede niet in het minst in godsdienstig of geestelijk opzicht boven hem stelt. Wij achten het de grootste willekeur, eenen dieperen zin slechts voor enkele gedeelten van de Heilige Schriften aan te nemen. Wanneer men eenmaal het recht van eenen meervoudigen Schriftzin erkend heeft, moet men dien consequent op de gansche Schrift, zoowel op Genesis als op het Hooglied en de Openbaring van Johannes toepassen. De consequentie zal dan leeren, dat de hermeneutische beginselen verkeerd zijn.

Wat den meervoudigen Schriftzin aangaat, willen wij nog herinneren, dat Origenes in de Christelijke kerk daarvan een groot voorstander geweest is. Evenals men bij den mensch (zie 1 Thess. 5 : 23) lichaam, ziel en geest onderscheidt, meent hij (de Princ. 4, 11 sqq. Hom. 5 in Levit. 5) bij de Heilige Schrift te moeten onderscheiden tusschen eenen letterlijken of historischen (*τὸ ῥητόν, τὸ σωματικόν*), eenen zedelijken zin (*ἡ τροπολογία*) en eenen mystischen zin, die zich slechts voor enkele geloovigen, de *τέλειοι*, onthulde (*τὸ ἀπόῤῥητον, ἡ ἀλληγορία, ἡ ἀναγωγή*). Ook Hieronymus was een voorstander van den drieërlei Schriftzin (in Am. 4, 6), welken hij noemde historia, tropologia, intelligentia spiritualis. Gregorius de Groote sprak van eenen historischen, typischen en moreelen, Hugo van St. Victor van eenen historischen, tropologischen en allegorischen

zin. In de vijfde eeuw nam men eenen viervoudigen Schriftzin aan, den historischen, allegorischen, tropologischen en anagogischen zin, waarvan de bedoeling duidelijk wordt door het volgende:

Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Eene klassieke plaats voor het recht, dat men voor den meervoudigen Schriftzin aannam, is het woord van THOMAS VAN AQUINO (Summa theol. I, q. 1, a. 10): „Auctor sacrae scripturae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit."

De Hermeneutiek leert, dat voor eene juiste uitlegging van de Heilige Schrift noodig is, dat men bij de lezing daarvan geheel en al hetzelfde denkt wat de schrijver of spreker bij het schrijven of spreken dacht en door zijne lezers of hoorders er bij gedacht wilde hebben. Zij leert ons, dat wij zooveel mogelijk objectief tegenover het geschrevene of gesprokene moeten staan en schrijvers of sprekers moeten laten zeggen, wat zij geschreven of gezegd hebben. In hunnen geest of gedachtenkring moet men zich verplaatsen, met hen medeleven, in hunne ziel lezen. Naast goede grammatische en historische kennis is de zielkundige eene eerste vereischte. Het is niet de vraag, of men het met het geschrevene eens is, of men het nuttig of redelijk vindt, of het wonderbaarlijk karakter van sommige verhalen aanstoot geeft, of het éene woord wel met het andere, de éene schrijver met den anderen schrijver eenstemmig is, of men *τὰ ἐνάντια* tot *ἐναντιοφανῆ* kan terugbrengen, maar wat er geschreven staat. Paulus mag niet naar Jacobus en Petrus niet naar Johannes verklaard worden, maar ieder spreker of schrijver moet op zichzelven beschouwd worden. De Heilige Schrift mag niet naar eene

vooropgezette kerkleer, eene zekere a nalogia fidei, eene belijdenis of naar het gevoelen der oude patres verklaard worden. De mogelijkheid late men open, dat de Heilige Schrift kerkleer en patres weerspreke. Wie naar oude autoriteiten de Schrift verklaart, verklaart niet zelf, maar laat verklaren en boet zijne zelfstandigheid in. Op Roomsch standpunt, waar deze verklaringsmethode in de „glossae" en „catenae" gehuldigd werd, is zij te begrijpen, hoewel daarmeê het Roomsche stelsel veroordeeld wordt, maar op Protestantsch terrein is zij tot geen prijs te dulden. Het is beter, dat door de onhandigheid van sommigen de verklaringsmethode eene bandeloos willekeurige wordt, dan dat zij aan eene buiten ons staande autoriteit gebonden zou zijn. Slechts in den dampkring der vrijheid kan de exegeet ademen.

Dringen wij op de grootst mogelijke objectiviteit aan, dan is daarmede niet gezegd, dat wij het niet als een noodzakelijk vereischte in den exegeet beschouwen, dat hij niet koel sta tegenover het geschrevene, maar dat hij hart hebbe voor datgene wat hij behandelt. Men verstaat slechts den geest, waarop men gelijkt. Godsdienstige geschriften kunnen alleen begrepen worden door iemand met een warm godsdienstig gemoed. Ook voor den exegeet geldt wat 1 Kor. 2 : 14 geschreven staat. Wanneer het godsdienstig element in den exegeet ontbreekt, kan de behandeling van den tekst wel eens frivool worden. Diepe zedelijke ernst is eene „conditio sine qua non" voor den exegeet van de Heilige Schriften. „Sancta sancte tractentur."

Nuchterheid en onbevangenheid van oordeel en een oprecht godsdienstige zin sluiten elkander volstrekt niet uit.

Leert de Hermeneutiek, dat het de taak van den exegeet is, de Schriften goed te verstaan, dan vloeit hieruit voort, dat niet ieder exegeet voor alle gedeelten van het N. T. evenveel geschiktheid of vaardigheid heeft. Een logische geest zal beter Paulus, en eene mystieke natuur beter Johannes verklaren. Om dichterlijke stukken te verstaan, is dichterlijke aanleg noodig. Iemand, wiens phantasie slecht ontwikkeld is, zal niet bijzonder geschikt zijn, om de Openbaring van Johannes te verklaren. Ieder exegeet ga in dezen met zijnen eigen aanleg en krachten te rade!

2. De Hermeneutiek leert niet alleen wat de taak van

den uitlegger is, maar ook hoe hij zijne taak moet vervullen of zijn doel moet bereiken. Allereerst is noodig, dat de exegeet de taal, waarin het N. T. geschreven is, d. i. het Grieksch, en daarenboven ook het Hebreeuwsch en het Arameesch versta. Zonder kennis van het Hebreeuwsch zal hij de aanhalingen uit het O. T. niet kunnen nagaan en vele uitdrukkingen en beschouwingen van het N. T., die op het O. T. gegrond zijn, niet verstaan. De exegeet van het N. T., die ook niet exegeet van het O. T. kan zijn, is voor zijne taak niet geschikt. Maar ook kennis van het Arameesch wordt van den exegeet des N. V. verlangd, omdat het Arameesch de spreektaal was van Jezus' dagen en vele uitdrukkingen uit het N. T., welke in onze oogen geen goed Grieksch lijken, alleen uit den invloed van het Arameesch op het Grieksch verklaard kunnen worden. In onze dagen is door de studiën van A. Meyer (Jesu Muttersprache, 1896) en G. Dalman (Die Worte Jesu, 1898) op de beteekenis van het Arameesch voor het N. T.isch Grieksch bijzonder de aandacht gevestigd.

Men moet het Grieksch van het N. T. verklaren met behulp van de kennis van het Hellenistische Grieksch in 't algemeen. Vooral de LXX kan zeer gewenschte diensten bewijzen. Van den grammatischen regel ga men uit, dat de woorden éène beteekenis hebben, maar eene beteekenis, welke door het spraakgebruik zeer kan worden gewijzigd. Het verband der rede moet over de beteekenis van een of meer woorden beslissen. Daarbij zie men niet over 't hoofd, dat vele woorden in het N. T. eene godsdienstige beteekenis verkregen hebben, welke zij in het gewone Grieksch missen. De schrijvers van het N. T. hadden de moeilijke taak, om voor sommige godsdienstige, Christelijke gedachten vormen te moeten zoeken in het gewone Grieksch, welke zoo na mogelijk daarbij kwamen. Bijbelsch-theologische begrippen als *genade*, *barmhartigheid*, *heiligheid*, *gerechtigheid*, *verkiezing*, *verzoening*, *vrede* enz. zijn niet te verklaren zonder de Theologie des Ouden Verbonds, waaruit zij voortgekomen zijn. Alleen met de kennis van het gewone Grieksch zou men bij de verklaring daarvan niet veel vorderen.

Met eene goede grammatische kennis moet eene rhetorische ten nauwste gepaard gaan. Het is een feit, dat terwijl ieder

spreker of schrijver bij het spreken of schrijven gebonden is aan de wetten der taal, waarin hij spreekt of schrijft, hij vrijer is met betrekking tot den letterkundigen vorm of de litteraische samenstelling van zijn werk. Het is de Rhetorica, die den vrijeren vorm der rede in al zijne bijzonderheden verklaart. Zij maakt ons bekend met de beeldspraak van sprekers of schrijvers, hunne rhetorische uitdrukkingen, zinswendingen, figuren of tropen. De exegeet moet de verschillende rhetorische uitdrukkingen wel van elkander weten te onderscheiden en ze spoedig herkennen. Hij moet de metaphora goed verstaan en op het derde van de vergelijking letten. De synecdoche, de allegorie en de metonymia kenne hij wel. Hij make juist onderscheid tusschen de verklaring van eene allegorie en de allegorische verklaring. Vooral moet hij met het karakter van de gelijkenissen of παραβολαί, waarvan in het N. T. zoovele te vinden zijn, zich goed vertrouwd hebben gemaakt. Al vloeien hier en daar gelijkenissen of parabelen en allegoriën in elkander, toch zijn zij in den regel wel van elkander te onderscheiden. Bij de gelijkenissen moet men zijne aandacht vestigen op hetgeen in het verhaal kennelijk de hoofdzaak is, en terwijl men van die hoofdzaak uitgaat, de bijzaken of trekken der gelijkenis, die van ondergeschikt belang blijken te zijn, uit die hoofdgedachte verklaren. Men moet eene gelijkenis wel als een gewoon geschiedverhaal behandelen, doch niet uit het oog verliezen, dat men toch niet werkelijk met geschiedenis te doen heeft, zoodat men niets aan mag vullen dan hetgeen door Jezus zelven ondersteld is en derhalve met stilzwijgen werd voorbijgegaan. Vgl. J. I. Doedes, Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds, 1878, bl. 90 en A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 1899.

3. Taalkennis is de *conditio sine qua non* van eene goede interpretatie. Tot recht verstand van het N. T. evenwel wordt vaak meer vereischt. De historie moet dikwijls haar licht werpen op het verklaarde, daar het anders voor ons een gesloten boek blijft, m. a. w. de exegeet moet zich wijden aan wat men de zg. historische verklaring noemt. Men vrage, wie de persoon is, die spreekt, tot wie, onder welke omstandigheden hij spreekt; waar en wanneer hij optreedt enz. Op burgerlijke, maatschappelijke en godsdienstige toestanden moet men letten, op de zeden, gewoonten en beschouwingen, waar-

mede het geschrevene samenhangt. Geographische, ethnographische en chronologische onderzoekingen moet men instellen, m. a. w. de exegeet moet goed vertrouwd zijn met de Bijbelsche Archaeologie. Zoo licht de oudheid zelve de geschriften der oudheid toe. Vgl. Dr. J. Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, Dr. W. Nowack, Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, 1894, en Dr. J. Th. de Visser, Hebreeuwsche Archaeologie, 1899. Al komt de Bijbelsche Archaeologie meer bij de exegese van het Oude dan bij die van het Nieuwe Testament ter sprake, ook voor de laatste kan zij gewichtige diensten bewijzen. In verband hiermede moeten wij op een vak de aandacht vestigen, dat wij in zekeren zin N. T.ische Archaeologie zouden kunnen noemen, doch dat in Duitschland onder den naam van „Neutestamentliche Zeitgeschichte" burgerrecht verkregen heeft. Deze wetenschap leert ons de historische verhoudingen kennen, waaronder de Christelijke godsdienst ontstond. Zij houdt zich bezig met de geschiedenis van Israel tijdens het ontstaan van den Christelijken godsdienst, waarvan de bronnen zijn de apocriefen en pseudepigraphen van het O. T., Philo Judaeus, Flavius Josephus en de rabbijnsche litteratuur, en met de geschiedenis van de Grieksch-Romeinsche wereld in de 1e eeuw vóór en na Chr. M. Schneckenburger leidde dat vak in met zijne „Vorlesungen über die Neutestamentliche Zeitgeschichte", 1862, waarop A. Hausrath volgde met zijne „Neutestamentliche Zeitgeschichte", [1]1868, [2]1873, en E. Schürer, Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte, 1874, omgewerkt in zijne „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", [1]1886, [2]1899. Een praktisch handboek van dat vak leverde Oskar Holtzmann „Neutestamentliche Zeitgeschichte", 1895, waarvan Dr. J. Hartog eene Hollandsche bewerking gaf in 1898 onder den titel „Geschiedenis van den Nieuw-Testamentischen tijd."

4. Hebben de grammatica en de historie den exegeet het noodige licht ontstoken, dan is in sommige gevallen zijn arbeid nog niet gereed. Op verschillende plaatsen van het N. T. is meer dan kennis van het redebeleid noodig om ze goed te verstaan. Men moet daar nl. rekening houden met het leerbegrip of het leertype van den schrijver of spreker, wiens woorden men behandelt. Men heeft dit de dogmatische of theologische verklaring van het N. T. genoemd. Hier moet derhalve de

Bijbelsche Theologie, bepaald de Theologie des Nieuwen Verbonds tehulp worden geroepen. Wanneer Paulus over geloof spreekt, bedoelt hij er iets anders mede dan Jacobus of de schrijver van den brief aan de Hebreërs. De roeping van de zondaars dòor Jezus volgens de synoptici is eene andere dan de roeping van God bij Paulus. De begrippen *rechtvaardig* en *rechtvaardigen* bij de synoptici verschillen zeer van diezelfde begrippen bij Paulus. 1 Kor. 12 : 3 is niet goed te verstaan, wanneer men niet weet, dat men naar het Paulinisch leerbegrip den Heiligen Geest niet vóór, maar door het geloof in Christus ontvangt. Zonder genoegzame kennis van het Paulinisch leerbegrip zou men licht meenen, dat Paulus Rom. 16 : 3—6, Gal. 3 : 27 aan den doop eene magische kracht toekent, wat in werkelijkheid het geval niet is. Door deze weinige voorbeelden, die wij gemakkelijk met zeer vele zouden kunnen vermeerderen, blijkt o. i. genoegzaam, dat de Bijbelsche Theologie aan den exegeet gewichtige diensten bewijst, gelijk aan den anderen kant geen Bijbelsche Theologie zonder grondige kennis van de exegese mogelijk is.

Wil men van grammatische, historische en dogmatische interpretatie spreken, het zij zoo, mits men bedenke, dat het een en dezelfde verklaring is, uit verschillende oogpunten bezien. Bij de exegese heeft men, zooals uit het voorafgaande duidelijk zal zijn geworden, uit te leggen, d. i. den zin der woorden te ontwikkelen, en te verklaren, d. i. van buiten af licht op het geschrevene of gesprokene te werpen. Vaak vallen uitlegging en verklaring tezamen. Het ideaal van den exegeet bij zijne exegese moet zijn: zelfstandig te werk te gaan. Juist bij de Heilige Schriften, die men zoo dikwijls gelezen heeft en heeft hooren verklaren, loopt men gevaar, op den zin der woorden niet goed acht te geven en zich aan eene traditioneele exegese te binden. Men kan ook spreken van eene exegetische sleur. Met welk doel men als exegeet optrede, men stelle tevoren voor zichzelven een nauwgezet en volledig onderzoek in. Vrij make men gebruik van de hulp, welke de beste commentatoren ons aanbieden en van het licht, dat zij voor ons ontsteken, maar ter laatster instantie moet de exegeet toch zelf handelend optreden. Exegetische vaardigheid wordt door gestadige oefening verkregen. Ook hier geldt de spreuk, dat de ondervinding is de beste leermeesteres.

5. De vertaling is de kroon op het werk der exegese. Aan de vertaling moet derhalve de verklaring zijn voorafgegaan. Uit de vertaling blijkt dikwerf, welke exegetische opvatting men is toegedaan. Om goed te vertalen, moet men allereerst de taal verstaan, waaruit men overzet, en het daar gevondene begrijpen. Men moet datgene wat men vertaalt, in zich hebben opgenomen en zich met zijnen geest geheel daarin hebben verdiept. Maar daarnevens moet men ook meester zijn over de vormen der taal, waarin men overzet. Bij de vertaling bezige men geen boekentaal, maar de taal der spraakmakende gemeente. De vertaling zij eenvoudig en waar, getrouw en duidelijk. Zij moet geheel hetzelfde weergeven wat het oorspronkelijke bevat en de lezer van onze vertaling moet vergeten, dat hij met eene vertaling te doen heeft. De vertaling moet naar het bekende beeld niet op een daguerréotype, maar op een sprekend portret gelijken, d. i. zij moet leven. Voor haar geldt de eisch, welken Erasmus aan de paraphrase stelde: „Sic aliter dicere ut non dicas alia". Ook bij de vertaling moet men tegen sleur en gewoonte op zijne hoede zijn. Wij, die van den jeugd af de Staten-Vertaling kennen, loopen gevaar, haar werktuigelijk over te nemen en ook daar te volgen, waar zij klaarblijkelijk verkeerd is. Hoe goed eene vertaling zij, men vergete nooit, dat zij het oorspronkelijke niet geheel vervangen kan. De exegeet van het N. T. moet telkens tot den grondtekst terugkeeren. Het gezag, dat de Roomsche kerk aan de Vulgata toekent, is wetenschappelijk niet gerechtvaardigd.

Eene vertaling voor de gemeente zou ik liefst laten verschijnen met korte, verklarende opmerkingen, met de metaphrase aan den kant of aan den voet der bladzijden. De metaphrase omschrijft kort het geschrevene en onderscheidt zich van den commentaar. De exegeet in den commentaar analyseert, de metaphrast gaat bij zijne metaphrase synthetisch te werk.

§ 6. De Geschiedenis van de Boeken des Nieuwen Verbonds.

1. Wanneer men de verbetering van den tekst, die de verschillende lezingen van de Hss. en de vertalingen noodzakelijk maakten, uitzondert, vergenoegde de oude kerk zich

evenals de Theologie der Middeleeuwen met hermeneutische aanwijzingen aangaande de verklaring van de Heilige Schrift, waarbij men het Oude en het Nieuwe Testament als eene eenheid beschouwde. In den tijd der Hervorming ontstond de behoefte aan eene wetenschappelijke beoefening van de geschriften des N. V. Allereerst werd het begrip van canoniciteit vastgesteld en werden de grenzen scherper getrokken tusschen wat al of niet canoniek was, en daarnaast het formeele beginsel der Hervorming, d. i. het beginsel van de Heilige Schrift, door eene strenge inspiratie-theorie tegen alle mogelijke aanvallen beschermd. De behoefte aan eene historisch-kritische inleiding kon eerst ontstaan, toen de Heilige Schrift niet alleen als boek des geloofs, maar ook als bron van de geschiedenis de belangstelling begon gaande te maken. De eerste beginselen onzer wetenschap kan men ontdekken in de Antiocheensche catechetenschool, welker overleveringen JUNILIUS AFRICANUS († 552) samenvatte in zijn geschrift „De partibus legis divinae libri II” of „Instituta regularia divinae legis'', dat in de Middeleeuwen zeer verbreid is. Deze handleiding wil een overzicht geven van het historisch karakter van den Bijbel. JUNILIUS volgde de methode van den Pers Paulus, die te Nisibis in de school der Syriërs gestudeerd had, „ubi divina lex per magistros publicos sicut apud nos (hoc est in Africa) in mundanis studiis grammatica et rhetorica ordine ac regulariter traditur”. Voor de Bijbelkennis der Middeleeuwen was de klassieke handleiding die van CASSIODORUS († 569) „Institutiones divinarum et saecularium lectionum (vel litterarum)”. NICOLAUS VAN LYRA († 1340) voegde in zijne „Postillae perpetuae in universa biblia” (gedrukt in 1471) bij elkander wat men in zijnen tijd over canon, schrijvers, ontstaan en uitlegging der Bijbelboeken wist. Een geleerd boek was dat van den Dominicaner SANTES PAGNINUS VAN LUCCA († 1541), die zich met grooten ijver op de Bijbelsche studiën toelegde en een belangrijk materiaal verzamelde in zijne „Isagogae ad sacras litteras liber unus” (1536). Nog belangrijker was het werk van SIXTUS VAN SIENA († 1569) „Bibliotheca sancta ex praecipuis catholicae ecclesiae auctoribus collecta” voor Bijbelkritiek en geschiedenis van de exegese.

Vrijheid van onderzoek werd met de Hervorming geboren en het theologisch onderzoek droeg eene schoone vrucht o. a. in LUTHER's vertaling van het N. T. (1e uitgaaf 1523).

Op de als Homologoumena erkende 22 boeken, die hij van nommers voorzag, liet hij zonder nommers 3 Joh., Hebr., Jak., Judas en de Apocalypse volgen. De onechte woorden van 1 Joh. 5 : 7, 8 liet hij weg. ANDREAS BODENSTEIN VON CARLSTADT schreef in 1520 zijn „De canonicis scripturis libellus" (1520), waarin hij op de wijze van EUSEBIUS onderscheid maakte tusschen „libri summae, secundae, tertiae et infimae auctoritatis et celebritatis". De eerste degelijke, wetenschappelijke behandeling van de Boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds gaf RICHARD SIMON. Hij maakte onderscheid tusschen de behandeling van de Boeken des Ouden en die des Nieuwen Verbonds. Voor het N. T. is van gewicht zijne „Histoire Critique du texte" en zijne „Histoire critique des versions du Nouveau Testament", 1689, 1690. Ondanks alle bestrijding van Roomsche en evangelische zijden hebben de beginselen, door R. SIMON uitgesproken, gezegevierd, niet het minst door den invloed van J. S. SEMLER (Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, 1771—1775, vgl. Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem, 1767). SEMLER maakte scherp onderscheid tusschen Schrift en Gods Woord en lette vooral op de menschelijke zijde van de Heilige Schrift. Voor de Apocalypse van Johannes gevoelde hij weinig sympathie en den apostolischen oorsprong daarvan vond hij verwerpelijk. Het traditioneele inspiratiebegrip gaf hij op, zoodat vragen van echtheid en ongeschondenheid meer onbevangen dan vroeger behandeld konden worden. Volgens hem had de traditie geen bindend gezag. Ja, in den tijd van SEMLER ontstond wel wat de zucht, om alles aan het licht te brengen, wat de overlevering scheen tegen te spreken. Met volledige erkenning van het nieuwe beginsel, dat de Heilige Schrift als een menschelijk geschrift onderzocht moest worden, heeft J. G. EICHHORN (Einl. in das N. T. 1804—1827) de Inleidingswetenschap het eerst als eene kritiek van den canon opgevat. Ter oplossing van het synoptisch raadsel droeg hij de hypothese voor van het schriftelijk Urevangelie. Zelden ging hij over tot bestrijding der echtheid van de N. T.ische geschriften. Aan de echtheid van de Johanneïsche geschriften werd nog niet getwijfeld. Hij verwierp slechts de echtheid van de Pastoraalbrieven, den tweeden brief van Petrus en den brief van Judas. In deel 4 en 5 van zijne „Einleitung" behandelde EICHHORN de geschiedenis van de verzameling en van den tekst

der Schriften des N. V. Tegen willekeur van de kritiek trad J. H. Hug op in zijne „Einleitung in die Schriften des N. T.", 1808. Zijn boek is apologetisch aangelegd. Hug handhaaft het traditioneele gevoelen over den oorsprong van de afzonderlijke geschriften en vond grooten bijval ook onder Protestanten. Voor de vierde maal werd zijn boek in 1847 uitgegeven.

Schleiermacher zocht ook op het gebied der Inleidingswetenschap nieuwe wegen te bewandelen door zijne onderzoekingen over het getuigenis van Papias aangaande Mt. en Mk., over het Lukas-evangelie en 1 Tim. Zijne voorlezingen op het gebied der Inleiding zijn na zijnen dood uitgegeven. Zijn standpunt leert men het best kennen uit het leesboek der hist. krit. Inleiding van W. M. L. de Wette (1826, [5]1848), dat uitmunt door precisie van voorstelling, rijkdom van materiaal en het onderzoek van de verschillende details. Eenen geestverwant van de Wette toonde K. A. Credner zich in zijne „Einleitung in das N. T.", 1836. Tegen de kritiek van de Wette kwam Guericke op in zijne „Hist. krit. Einleitung in das N. T.", 1843, waarin hij eene verdediging gaf van de geheele overlevering van den canon. De verdienste van de kritiek van den N. T.ischen canon in eene vruchtbare betrekking tot de historische navorsching van het oudste Christendom gebracht te hebben, komt toe aan F. C. Baur, het hoofd der Tubingsche school. Volgens hem was de taak der kritiek niet, de echtheid van eenig N. T.isch geschrift te bestrijden, maar aan ieder geschrift van het N. T. zijne eigenaardige plaats in den ontwikkelingsgang van het oudste Christendom aan te wijzen, en de omstandigheden, waaraan het zijn ontstaan te danken had, te beschrijven. Zoo eerst werd de litterarische kritiek eene eigenlijk gezegde historische. Het apostolisch tijdvak werd naar zijne voorstelling door den strijd van het oud-apostolisch Joden-Christendom, dat wezenlijk Ebionitisch was, en het anti-Joodsch universalisme van Paulus beheerscht. Gelijk hij het eerste in de Apocalypse van Johannes zag, waren volgens hem de brieven van Paulus aan de Romeinen, de Korinthiërs en de Galatiërs de getuigen van het laatste. Alle andere Paulinische brieven waren onecht. De Handelingen der apostelen droegen een onhistorisch karakter. De kleinere Paulinische brieven legden getuigenis af van den verzoenenden geest, die in de 2e eeuw van lieverlede ontstond.

Nadat de gnosis overwonnen was, de orthodoxe leer was vastgesteld en de hierarchie zich had gevormd (vgl. de Pastoraalbrieven), werden Petrus en Paulus als de autoriteiten der kerk (vgl. 2 Petr. 3 : 15) naast elkander gesteld. De oorkonde van de hoogere synthese is het eerst na 160 geschrevene vierde evangelie. De voortreffelijkste leerlingen van BAUR, die in zijnen geest gewerkt hebben, zijn E. ZELLER, SCHWEGLER, KÖSTLIN, HILGENFELD en VOLKMAR. Onder de latere mogen wij HOLSTEN en PFLEIDERER noemen. Het orgaan der Tubingsche school was van 1842—1857 de „Theologische Jahrbücher". De verdienste van BAUR is, dat hij de N. T.ische geschriften niet als de toevallige producten eener godsdienstige persoonlijkheid beschouwde, maar in nauw verband met de geschiedenis van het Christendom als de producten eener bepaalde phase in deze ontwikkeling. De wijsgeerige beginselen van BAUR, nl. die van HEGEL, waarvan BAUR bij zijne studiën uitging, zijn onjuist. Den strijd tusschen Petrus, Paulus en hunne volgelingen heeft hij sterk overdreven. Reeds A. HILGENFELD (Hist. krit. Einl. in das N. T., 1875) wijzigde het standpunt van BAUR en kende ook 1 Thess., Filem. en Filipp. aan Paulus toe. Maar het was vooral C. HOLSTEN, die juistere beschouwingen aangaande de oud-Christelijke geschriften voordroeg dan zijn leermeester. Hij zette uiteen, dat Petrus veel dichter bij Paulus stond dan de Judaïstische dwaalleeraars, die Paulus tegenwerkten. Ook zou het onjuist zijn, het universalisme van het Christendom alleen aan Paulus toe te kennen, alsof niet reeds Jezus' prediking universalistische elementen bevatte. Vgl. o. a. HOLSTEN's geschrift „Das Evangelium des Paulus", I, 1880, en zijn „Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien", 1883. Tegen BAUR en zijne school traden op o. a. THIERSCH, EBRARD, GUERICKE, LECHLER, VON HOFMANN, zeer behoudende mannen, maar ook meer kritische, vrijere geesten als REUSS en BLEEK-MANGOLD. Het was vooral RITSCHL, die in de 2e uitgaaf van zijne „Entstehung der altkatholischen Kirche" (Holl. vert. 1868) de Tubingsche overschatting van de beteekenis van het Judaïsme en den invloed van de Hellenistische wijsbegeerte op de Dogmenvorming in het licht stelde. Onder den invloed van HUPFELD (Ueber Begriff und Methode der sog. bibl. Einl. 1844), J. I. DOEDES (Jaarb. voor wet. Theol. 1845, bl. 143

enz.), E. REUSS (Die Geschichte der heiligen Schriften N. T. 6. Aufl. 1887) werd de Inleidingswetenschap als Geschiedenis van de Boeken des O. en N. Verbonds opgevat. In ons vaderland hebben zich op het gebied van de Inleidingswetenschap bewogen J. H. SCHOLTEN (Hist. krit. Inl. 1856) en M. A. ROVERS (N. T.ische Letterkunde, 2e druk, 1888). Tegenwoordig worden op Inleidingsgebied het meest gebruikt H. J. HOLTZMANN (Lehrbuch der hist. krit. Einl. in das N. T. 3. Aufl. 1892), A. JÜLICHER (Einleitung in das Neue Testament, 1894), B. WEISS (Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. 1897), dien ik volgde in mijne „Inleiding op de Boeken des Nieuwen Verbonds," 1893, Th. ZAHN (Einleitung in das Neue Testament, 1899) en van Roomsche zijde F. KAULEN (Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, 3. Aufl. 1890—1893) en F. S. TRENKLE (Einleitung in das Neue Testament, 1897).

2. Wat nu de geschiedenis van de Boeken des N. V. zelve betreft, moet men strikt logisch de behandeling van de afzonderlijke boeken aan de behandeling van de verzameling van de boeken of de geschiedenis van den canon vooraf laten gaan. Daar vele brieven ouder zijn dan de evangeliën, vange men met de brieven aan, allereerst met Paulus als briefschrijver. Men bespreke den inhoud, de lezers, de echtheid en den tijd van ontstaan van de brieven. Uit de Paulinische brieven zelve blijkt, dat men reeds tijdens Paulus' leven op zijnen naam brieven begon te schrijven. De mogelijkheid moet worden onder de oogen gezien, of niet alle Paulinische brieven verdicht en uit eene zg. Paulinische school afkomstig zijn, zooals A. D. LOMAN en W. C. VAN MANEN hebben gewild. De vraag moet worden beantwoord, of de dogmatische inhoud, bepaald de invloed der Gnostiek, van dien aard is, dat zij in de tweede eeuw na Chr. geplaatst moeten worden, en of zij uit één stuk zijn vervaardigd of als samenstellingen van oudere brieven zijn te beschouwen. Neemt men echte Paulinische brieven aan, dan moeten zij in het nauwste rapport met de persoonlijkheid en de Theologie van Paulus worden gebracht, en neme men de mogelijkheid, ja de waarschijnlijkheid van eene ontwikkeling in de Paulinische Theologie aan. Zoo doende, zullen vele bezwaren wegvallen, welke tegen de echtheid van de brieven aan de Efeziërs, Kolossers en Filippiërs zijn ge-

maakt. De Deutero-Paulinische Brieven als de Pastoraalbrieven moeten, zooals vanzelf spreekt, na de echte Paulinische brieven worden behandeld. De mogelijkheid van eene echte kern ook in onechte Paulinische brieven moet worden opengelaten. Eene afzonderlijke behandeling eischt de brief van de Hebreërs, welke als uit Christelijk-Hellenistische, Alexandrijnsche kringen voortgekomen, eene bijzondere species onder de N. T.ische brieven vertegenwoordigt. Op het groote verschil tusschen de katholieke brieven, waarvan de briefvorm eenvoudig inkleeding is, en de Paulinische brieven moet worden gewezen, een verschil, dat correspondeert met het onderscheid, dat in de brieven der klassieke oudheid is waar te nemen. Het is niet aanbevelenswaardig, om de behandeling van de Brieven af te breken door die van de Evangeliën, al zijn ook enkele evangeliën ouder dan sommigen brieven. Het gelijksoortige scheide men niet! De evangeliën en de Hand. der apostelen zijn de, hoewel met een didactisch doel geschrevene, historische Boeken van het N. T. Zuivere historie wilden de evangelisten niet geven. Met een wetenschappelijk doel schreven zij hunne werken niet. Op het gewicht van de mondelinge overlevering, op den grooten omvang van de geschrevene evangeliën moet de aandacht worden gevestigd en ook de niet-canonieke evangeliën moeten, zij het in korten vorm, worden behandeld. Zoo verkrijgt de onderzoeker beter oog op onze canonieke evangeliën. Men beschrijve de verschillende pogingen, welke aangewend zijn, om het synoptisch raadsel op te lossen, en geve te kennen, dat thans het meest algemeene gevoelen is, dat de synoptici uit eene Logia-bron benevens de overlevering, en Mattheus en Lukas nog uit Markus hebben geput. Bij de Logia-bron is het de vraag, of zij in meer dan éénen vorm aan de synoptici ten grondslag heeft gelegen, en bij Markus, of wij eenen zg. Urmarkus van onzen Markus moeten onderscheiden. Het vierde evangelie, dat na de synoptici geschreven is en bekendheid met de synoptische stof onderstelt, vinde zijne plaats na de synoptici. Men wijze er op, dat dit eigenaardig geestelijke evangelie de historie aan de godsdienstige gedachte opoffert en alzoo van onze vier evangeliën het minst een historisch karakter draagt. De proloog is de sleutel ter verklaring van het geheele boek en mag daarvan niet worden losgemaakt. De Handelingen der apos-

telen, die zich voordoen als eene voortzetting van het derde evangelie, kunnen na het derde of na het vierde evangelie worden behandeld. Bij de Handelingen make men op den rijken schat, welken de oude kerk aan Handelingen van verschillende apostelen bezat, opmerkzaam. Men bespreke na den inhoud het abrupte afbreken van de Acta, de kwestie van den tweeërlei tekstvorm van de Acta (hypothese-Blass van den Antiocheenschen en den Romeinschen tekstvorm), de bronnen van de Acta (Acta Petri, Pauli, het reisbericht van Lucas, Flavius Josephus, volgens sommigen ook Paulinische Brieven) en het standpunt van den redactor der Acta met den tijd, waarin hij leefde. Het behoeft wel geen betoog, dat ook bij de evangeliën kwesties van echtheid, ongeschondenheid, tijd van ontstaan, enz. moeten worden behandeld. Eene afzonderlijke vermelding verdient de Apocalypse van Johannes, welke men niet bij de andere Johanneïsche geschriften bespreken moet. Hoogstens kan men uit taalkundig oogpunt eene vergelijking instellen tusschen de Openbaring van Johannes en de andere geschriften, welke de kerk op naam van Johannes gesteld heeft. Voordat men de Apocalypse van Johannes behandelt, moet eene bespreking van de Apocalyptiek, in 't algemeen beschouwd, voorafgaan. Zonder deze algemeene beschouwing, bepaald ook van het boek Daniël, is de Openbaring van Johannes niet te begrijpen. Ernstig moet de kwestie worden onderzocht, of onze Apocalypse eene omwerking is van een Joodsch origineel, zooals verschillende Joodsche Apocalypsen door Christenen omgewerkt en gebezigd werden. Op verschillende methoden van verklaring bij de Apocalypse zooals de „zeitgeschichtliche” en de „religionsgeschichtliche” vestige de isagoog de aandacht.

3. Bij de behandeling van de geschiedenis van de verzameling der Schriften des N. V. of van den canon kan men de volgende hoofdstukken aannemen: 1. De canon in den apostolischen tijd, d. i. wat voor Jezus en zijne volksgenooten gezaghebbend was. 2. De canon in het zg. na-apostolische tijdvak (Apostolische vaders, Didache). 3. De canon van circa 150—circa 200 na Chr. (Papias, Hegesippus, Justinus Martyr, Marcion, Gnostieken, Montanus, Alogi, canon van Muratori, Ireneus, Tertullianus, Clemens Alexandrinus, Theophilus van Antiochië, Het Diatessaron van Tatianus). 4. De canon in de

Oostersche, Grieksch sprekende kerk van circa 200 tot zijne afsluiting (Origenes, Eusebius, Dionysius van Alexandrië, Cyrillus van Jeruzalem, synode van Laodicea van 360, Athanasius, de metrische lijsten van Gregorius van Nazianze en Amphilochius van Iconium, Epiphanius, het concilium quinisextum of het Trullaansche concilie van 692, de stichometrische lijst van Nicephorus van Constantinopel, de pseudo-Athanasiaansche synopse). 5. De canon in de Westersche kerk van circa 200 tot zijne afsluiting (Hippolytus, Cyprianus, de catalogus Claromontanus, Priscillianus, Hilarius van Poitiers, Lucifer van Calaris, de canon Mommsenianus, Optatus, Ambrosiaster, Ambrosius, het decretum Gelasii, Philastrius van Brescia, Rufinus, Hieronymus, Augustinus, de synode van Hippo van 393, die van Carthago van 397 en die van 419, Innocentius I, Cassiodorus, Isidorus van Sevilla, Gregorius de Groote). 6. De canon in de Syrische kerk van af circa 200 (Syrische Bijbelvertalingen, Jacob Aphraätes, de Doctrina Addaei, Ephraïm de Syriër, Cosmas Indicopleustes). 7. De canon in de Armenische kerk. 8. Besluit van de geschiedenis van den canon (paus Eugenius IV, Erasmus, Cajetanus, Sixtus van Siena, het concilie van Trente, Luther, Oecolampadius, Calvijn, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Beza, Chemnitz, Brenz, de Maagdenburgsche centuriën, J. Gerhard, Calovius, Quenstedt, Baier). 9. De begrippen canoniek en apocrief. 10. De telling en de rangschikking van de Boeken des N. V.

Uit de geschiedenis van den canon van het N. T. blijkt, dat voor de eerste Christelijke gemeente naast het O. T. het woord van Jezus gezaghebbend was. Het gezag van Jezus' woord werd later overgebracht op de geschriften, waarin het woord van Jezus vervat was. Naast de autoriteit van Jezus' woord kwam langzamerhand het gezag van den apostolus, bepaald het gezag van den apostel Paulus. De katholieke brieven verwierven eerst lang na de Paulinische ingang in de kerk. 1 Joh. en 1 Petr. werden van de katholieke brieven het eerst en het meest gelezen. Behalve over de katholieke brieven openbaarde zich in de kerk het meest verschil van gevoelen over Hebr. en de Openbaring, die door sommigen aangenomen, door anderen verworpen werden. Daarenboven treft het onze aandacht, dat in de oude Christelijke kerk behalve de canonieke Boeken vele niet-canonieke geschriften

gelezen werden, als het evangelie en de Apocalypse van Petrus, het evangelie der Egyptenaren, der Hebreërs en de Pastor van Hermas. De Oostersche en Westersche kerk verschilden sterk in het gevoelen wat al of niet als canoniek was te beschouwen. De Syrische kerk evenals die van Afrika was in vele opzichten van de kerk van Rome afhankelijk. Na de 16e eeuw heeft de canon van het N. T. geen geschiedenis meer gehad. Men mocht het eene boek van het N. T. hooger waardeeren dan het andere en bedenkingen hebben tegen de echtheid van een of meer boeken; men mocht onder *canoniek* iets anders verstaan dan men er vroeger onder verstond; na de 16e eeuw dacht niemand er aan, het getal zg. canonieke boeken uit te breiden of te verminderen. De canon van het N. T. stond vast. J. Cramer kon spreken van „De geschiedenis van het leerstuk der inspiratie in de laatste twee eeuwen", Nieuwe Bijdragen deel V, 1887, maar terecht sprak hij niet van „De geschiedenis van den canon in de laatste twee eeuwen." Tot de belangrijkste werken over de geschiedenis van den canon behooren C. A. Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, na zijnen dood uitgegeven door G. Volkmar, 1860, in het Nederlandsch vertaald, 1866, J. Cramer, De Kanon der Heilige Schrift in de eerste vier eeuwen der Christelijke kerk (Nieuwe Bijdragen enz. deel IV), en Th. Zahn, Gesch. des neut. Kanons, 4 deelen, 1888 enz.

DE GESCHIEDENIS

VAN DEN

CHRISTELIJKEN GODSDIENST

OF HET

HISTORISCH DEEL DER THEOLOGIE.

§ 1. De formeele zijde der Geschiedenis van den Christelijken godsdienst.

1. Het doel van de zg. historische Theologie is, het Christendom historisch goed te doen kennen, de ontwikkeling van den Christelijken godsdienst uit- en inwendig te beschrijven. Wij moeten de geschiedenis der godsdiensten in 't algemeen hier buitensluiten, omdat wij hier met eenen bepaalden godsdienst, den Christelijken, te maken hebben en de Encyclopedie der Christelijke Theologie geen stelselmatige behandeling van de vakken is, die aan de universiteit voor de theologen gedoceerd moeten worden. Slechts als hulpwetenschap bij de geschiedenis van den Christelijken godsdienst kan de geschiedenis der godsdiensten hier dienst doen.

Wij moeten onderscheid maken tusschen Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving. Van Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving kunnen wij blijven spreken, omdat wij van Christelijken godsdienst of het Christendom niet zulke samengestelde woorden kunnen vormen, mits men bedenke, dat zij eigenlijk onjuist zijn.

Wij hebben hier met den Christelijken godsdienst in 't alge-

meen, niet met eene bepaalde kerk te maken. Christelijk-godsdienstig leven werd ook buiten de officieele kerken gevonden in allerlei kringen en secten, wat ons niet mag ontgaan. Wij spreken in dit verband ook over Ebionieten, Gnostieken, Albigenzen, Waldenzen, Irvingianen en Darbisten, al behoorden zij niet tot de officieele kerk. Ook de geschiedenis van de Christelijke kunst, van den eeredienst en van het zedelijk leven behooren tot de geschiedenis van den Christelijken godsdienst. Wij moeten den kring dus ruimer trekken en niet speciaal van de geschiedenis der Christelijke kerk spreken. Zie J. I. Doedes, Encycl. bl. 120 enz., J. G. R. Acquoy, Kerkgeschiedenis en geschiedenis van het Christendom, 1882, Handleiding tot de Kerkgeschiedvorsching en Kerkgeschiedschrijving, 1894.

Het doel der geschiedenis is, datgene wat gebeurd is te leeren kennen juist zooals en in den samenhang of het verband, waarin het is gebeurd. Zij vorscht na wat werkelijk heeft plaats gehad. Het maken van gevolgtrekkingen of het vaststellen van wetten, die voortvloeien uit de gegeven stof, behoort niet tot haar gebied. Wel streeft zij er naar, datgene wat zij gevonden heeft, goed uit te drukken, weêr te geven en te beschrijven.

2. De geschiedenis moet uit de bronnen worden opgedolven. Dat bij deze bronnen het onmiddellijke den voorrang verdient, spreekt vanzelf. Hebben wij de oorspronkelijke bronnen niet meer of zijn zij voor ons ontoegankelijk, dan gebruiken wij de afgeleide, de bronnen uit de tweede of de derde hand. De Historia ecclesiastica van Eusebius is voor ons eene bron van de eerste hand geworden, omdat de bronnen, waaruit hij putte, voor ons reeds lang zijn verloren gegaan. De Annales van Baronius staan voor ons vaak gelijk met eene bron uit de eerste hand, omdat het pauselijk archief, waaraan hij zijne gegevens ontleende, door ons niet zoo licht kan worden geraadpleegd. De bronnen zijn geschrevene of ongeschrevene. De geschrevene, die natuurlijk ook gedrukt kunnen zijn, zijn deels officieele, deels niet officieele. Officieele geschrevene bronnen zijn dezulke, die van officieele personen of lichamen zijn uitgegaan. Zulk een persoon of lichaam is een paus, eene kerkvergadering, eene kloosterorde, een vorst, enz. Als voorbeelden van officieele geschrevene bronnen kunnen

wij wijzen op: *a.* De Acta van conciliën (zie de uitgaaf van Mansi, 1759—1788, 31 deelen tot het midden der 15e eeuw) *b.* Pauselijke bullen. *c.* Kerkelijke belijdenisschriften (Ph. Schaff, Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis, 1877, 3 deelen, H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicarum, 1840). *d.* Liturgische geschriften (J. A. Assemanus, Codex liturgicus ecclesiae universae, 1749—1766, 13 deelen), H. A. Daniel (Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, 1847—1855, 4 deelen). *e.* Kerkelijke hymnen en gezangen (H. A. Daniel, Thesaurus hymnologicus, 1841—1856, 5 deelen), Philipp. Wackernagel (Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts, 1864—1877, 5 deelen). *f.* Kerkelijke wetten (b. v. het Corpus juris canonici, ed A. L. Richter, 1839, Aem. Friedberg, 1879—1881). *g.* Staatswetten. *h.* Kloosterregels.

Niet-officieele geschrevene bronnen zijn: *a.* De Nieuw-Testamentische geschriften *b.* Geschriften op naam der apostelen als de *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, de Constitutiones apostolicae, de Canones apostolorum. *c.* De geschriften der apostolische vaders. *d.* De werken der kerkvaders en van andere kerkelijke schrijvers (ed. van J. P. Migne, Patrologiae cursus completus sive Bibliotheca omnium SS. patrum doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt, 1844, sqq. 473 tomi, verder het „Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum", Vindob. 1866 sqq. en de door de Berlijnsche academie sedert eenige jaren voorbereide uitgaaf van de vóór-Niceensche Grieksche patres, 1897 enz.). *e.* Oorspronkelijke kerkgeschiedschrijvers als Eusebius, Rufinus, Socrates, Sozomenus, Theodoretus, Euagrius, de Maagdenburgsche centuriën (elk deel bevat eene eeuw en het werk loopt tot 1300), Gottfried Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, 1699—1700, waarin bij wijze van aanhangsels vele bronnen gedrukt zijn. *f.* Acta van martelaren en martelaarsboeken (voor de Gereformeerden in Nederland A. C. Haemstedius. De Gheschiedenisse ende den doodt der vromer Martelaren... totten Jare M.D.LIX toe, 1559). *g.* Levens der heiligen (uitgaaf van de Bollandisten, Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur, 1643—1794, 1845—1856, 1869 sqq.; het werk, bij maanden afgedeeld, werd nadat het 1794 gestaakt was, in 1845 hervat en door

de zg. Bollandisten, paters-Jezuïeten te Brüssel, voortgezet). *h.* Levens van pausen, van Middeleeuwsche godgeleerden, scholastieken en mystieken, enz. *i.* Oorspronkelijke geschiedenissen, b. v. uit den tijd der Hervorming van Sleidanus, Myconius, Bullinger, Beza). *j.* Levensberichten en brieven van de Hervormers. *k.* Levensberichten, werken en brieven van beroemde godgeleerden, Christelijke mannen en vrouwen, zendelingen, enz.

Ongeschrevene bronnen zijn oud-Christelijke catacomben, sarcophagen, oud-Christelijke opschriften, voorwerpen, voorstellingen en zinnebeelden, kerkgebouwen, kerkelijke en Christelijke schilderijen, bisschoppelijke, kerkelijke en kloosterzegels, Christelijken munten, gedenkteekenen, grafteekens en grafschriften uit lateren tijd, enz.

3. De hulpwetenschappen van de geschiedenis van het Christendom onderscheidt men in materieele en instrumenteele. De materieele brengen uit zichzelven stof aan, de instrumenteele dienen slechts als hulpmiddelen bij het verzamelen van de stof. A. Materieele, tijdrekenkunde, die den juisten dag en datum leert kennen, waarop eene gebeurtenis heeft plaats gehad. Deze tijdsbepaling is vaak zeer moeilijk door de verschillende tijdrekeningen in de Christelijke landen, nl. de Juliaansche, die nog steeds in de Grieksche kerk gevolgd wordt, en de Gregoriaansche (in October 1582 liet Gregorius 10 dagen weg, op den 4den October 1582 volgde onmiddellijk 15 October 1582), die niet overal gelijktijdig werd ingevoerd. Daarenboven wordt de tijdsbepaling bemoeilijkt door de verschillende dagen, waarop men het jaar liet beginnen, in sommige landen 1 Januari, in andere 25 December, of 25 Maart (Maria boodschap), of op Paschen (dan ieder jaar anders), en door allerlei heiligendagen, die ter dateering van officieele stukken in de Middeleeuwen gebezigd werden. Eerst Innocentius XII (1691—1700) stelde 1 Januari als het onveranderlijke begin van het jaar vast. Eene tweede materieele hulpwetenschap is de aardrijkskunde, die met de tijdrekenkunde de oogen der geschiedenis genoemd wordt. Verder kan men als materieele hulpwetenschappen noemen: de algemeene geschiedenis, de geschiedenis der beschaving (Culturgeschichte), de geschiedenis der godsdiensten, der wijsbegeerte, der wetenschappen, der letterkunde (invloed van het Chris-

tendom op de letterkunde), der beeldende kunsten en der toonkunst.

Instrumenteele hulpwetenschappen zijn: *a.* Talenkennis (Linguistiek), *b.* Schriftkunde (Palaeographie), bestaande in de vaardigheid van Hss., geschrevene stukken, incunabels of wiegedrukken (gedrukte werken tot 1500) te kunnen lezen. *c.* Opschriftenkunde of epigraphiek. *d.* Oorkondenleer of diplomatiek. De geschiedvorscher moet dikwijls oude officieele stukken raadplegen. Zulke stukken vouwde men toe (διπλόω) en men sloot ze met een door gaten gestoken koord, welker uiteinden daarna verzegeld werden, dicht Vandaar δίπλωμα, diploma. Men moet aan perkament en lettervorm, aan taal en inhoud kunnen beoordeelen, of een stuk echt is of valsch. *e.* Muntenkennis (numismatiek of monetologie (zie Acquoy, Handleiding enz. bl. 54). *f.* Penningkunde (numismatiek). *g.* Zegelkunde (sphragistiek). *h.* Wapenkunde (heraldiek). *i.* Geslachtsrekenkunde (genealogie). *j.* Boekenkennis of bibliographie. *k.* Handschriftenkennis (kennis van Middeleeuwsche handschriften). Verder is ook noodig, dat de historicus bekend zij met de bestaande bibliotheken en archieven.

4. Wanneer de geschiedvorscher zijne stof heeft verzameld, moet hij die op oordeelkundige wijze samenvoegen of collationeeren. Het is niet mogelijk, alles wat men gevonden heeft, te onthouden. Daarom moet men zich van aanteekeningen of adversaria bedienen, en reeds vroeg het gelijksoortige of wat op hetzelfde onderwerp of denzelfden tijd betrekking heeft, samenvoegen. Het is dan later gemakkelijker, het gevondene te verwerken en tot een geheel te verbinden.

De geschiedvorscher moet vervolgens op zijne bronnen kritiek uitoefenen en onderzoeken, of een feit werkelijk heeft plaats gehad en zoo ja, hoe het heeft plaats gehad. Hij moet van de onderstelling uitgaan, dat niet alles wat in de bronnen vermeld staat, wezenlijk gebeurd is of zóó gebeurd is, als het is voorgesteld. Onechte stukken zie men niet voor echte aan. Verdichting en waarheid moet men wel van elkander weten te onderscheiden, opdat men geen valsche voorstelling van de feiten geve. Een goed geschiedvorscher is het om niets dan de waarheid te doen. Hij staat niet in den dienst van eene zekere partij, richting, kerk of politiek. Men kan eene uitwendige en eene inwendige historische kritiek onder-

scheiden. De uitwendige handelt over de echtheid of onechtheid van historische monumenten en documenten, de inwendige over de waarheid of onwaarheid van hetgeen in die documenten wordt medegedeeld. Voorbeelden van de toepassing der inwendige kritiek zijn de zg. *Donatio Constantini* en de *Isidorische decretalen.* Volgens de *Donatio Constantini* zou Constantijn de Groote, van wien wij weten, dat hij zich in 337 kort vóór zijnen dood te Nicomedië liet doopen (zie Eusebius, De vita Constantini, IV, 62) vóór 326 te Rome door paus Silvester gedoopt zijn en uit dankbaarheid, dat hij hierdoor van eene hevige melaatschheid verlost was, aan den paus de stad Rome en geheel Italië hebben geschonken. De zg. schenkingsacte is waarschijnlijk eerst kort vóór 754 vervaardigd, om haar aan Pepijn den Korte te kunnen voorleggen. In de Middeleeuwen geloofde men vrij algemeen aan hare echtheid, doch de bekende Humanist Laurentius Valla († 1457) stelde door inwendige kritiek hare onwaarheid in het licht. De Pseudo-Isidorische decretalen, eene verzameling van echte en onechte stukken, zijn blijkbaar bijeengebracht, om alle kerkelijke macht in den paus te concentreeren en ontstonden in het midden der 9e eeuw in Frankrijk. Geloofde men in de Middeleeuwen aan hare waarheid, eerst de Maagdenburger centuriatoren en anderen na hen toonden door inwendige kritiek hare onwaarheid op overtuigende wijze aan. Vgl. Acquoy, t. a. pl. bl. 74.

De geschiedvorscher moet min of meer onverschillig zijn tegenover het resultaat, waartoe hij komt, en zich op strikte onpartijdigheid en objectiviteit toeleggen. Waarheidsliefde en waarheidszin mogen hem niet ontbreken. Vgl. Prof. S. D. Van Veen (Het academisch onderwijs in de geschiedenis van het Christendom, 1896, bl. 23). De kriticus moet zich wachten voor bevooroordeelde kritiek, hyperkritiek en scepsis. Hij zij op zijne hoede, dat hij zich niet bewust of onbewust door vooraf opgevatte meeningen late leiden, die het gevolg zijn van dogmatisme, patriotisme en partijzucht. Een voorbeeld van bevooroordeelde kritiek door dogmatisme leverde Baronius, toen hij de acta van het zesde oecumenische concilie (Constantinopel 680) voor vervalscht en de brieven van paus Leo II voor onecht verklaarde, ten einde de rechtzinnigheid van paus Honorius te handhaven, die blijkens de genoemde acta en

brieven wegens zijne monotheletische gevoelens als ketter veroordeeld was. Een voorbeeld van bevooroordeelde kritiek door patriotisme leveren de Zwitsers, wanneer zij nog vasthouden aan hunnen WILHELM TELL of de Nederlanders, wanneer zij de uitvinding van de boekdrukkunst blijven toekennen aan LOURENS JANSZOON KOSTER te Haarlem. De hyperkritiek maakt zich aan overdrijving schuldig en streeft haar doel, het vinden van de waarheid, voorbij. Zij stelt aan de echtheid van een feit of een document eischen, waaraan dezen niet kunnen voldoen en bepaalt niet wat wezen kan, maar wat wezen moet. Zij is meestal geheel willekeurig en subjectief, zooals b. v. de kritiek van BRUNO BAUER op de Paulinische brieven en de beginselen van die historici, die uit de geschiedenis van het oudste Christendom al het bovennatuurlijke willen elimineeren. Als een voorbeeld van bevooroordeelde kritiek kunnen de Gersenisten in 't algemeen en de Gersenist Cölestin Wolfsgruber in het bijzonder dienen. Zelf behoorende tot de Benedictijnerorde wilde hij de eer van het auteurschap van de „Imitatio Christi" voor haar handhaven en bestreed het auteurschap van THOMAS à KEMPIS, die tot de Augustijner-kanunniken behoorde. Dit auteurschap rust vast op eene zekere plaats in het „Chronicon Windesemense" van JOHANNES BUSCH. Deze plaats komt in alle bekende afschriften van het „Chronicon" voor, zelfs in het oudste, dat één jaar na de voltooiing van het werk en zes jaren vóór den dood van THOMAS à KEMPIS werd vervaardigd. WOLFSGRUBER doet alle mogelijke moeite om hier eene interpolatie aan te nemen, alleen om zijnen denkbeeldigen ordebroeder JOHANNES GERSEN als schrijver van het boek te kunnen handhaven.

De scepsis of de twijfelzucht is de derde vijand, tegen wien wij bij de toepassing van de kritiek waarschuwen moeten. Zij is eene twijfelzucht, die letterlijk niets zeker acht. De scepticus vraagt: Wie staat mij borg, dat eenig oudheidkundig voorwerp, waarop men zich beroept, werkelijk bestaat? Wie verzekert mij, dat eene plaats in een Hs., waarop men zich beroept, zóó luidt? Hoe kan ik weten, dat hetgeen deze of die ooggetuige beschrijft, werkelijk waar is? De scepticus zou alles zelf bijgewoond moeten hebben en dan nog vragen: Ben ik er wel zeker van, dat ik alles goed heb gezien of gehoord? Men denke b. v. aan de beschouwingen van H. C.

Agrippa ab Nettesheim, De incertitudine et vanitate ecclesiarum, 1530, c. V De historia. Vgl. Acquoy, t. a. pl. bl. 78.

5. Men moet bij de historie in den regel tevreden zijn met de zg. historische evidentie. Verder dan tot deze kan men niet komen. Bij de historie hebben wij met zaken uit het verledene te maken, met feiten, die men niet heeft zien gebeuren of zal zien gebeuren. Wij moeten bij haar afgaan op de mededeelingen van anderen. Dat kan nu eenmaal niet anders en daarom moeten wij van den historicus niet meer vragen dan moreele verzekerdheid, op deugdelijk onderzoek gegrond. Wij kunnen de uitspraak van den historicus het best met die van eenen rechter vergelijken, die een getuigenverhoor heeft ingesteld. Dat de zekerheid der historie eene relatieve is, moet volmondig worden erkend. Zelfs oor- en ooggetuigen kunnen zich in de voorstelling van een feit vergissen of het onjuist wedergeven. Het oog en het oor van den één worden anders getroffen dan die van den ander. De één observeert beter dan de ander. Geldt dit van oog- en oorgetuigen, hoeveel te meer dan nog van personen, die de feiten slechts van hooren zeggen kennen. Hoe verschillend een gesproken woord door oorgetuigen kan worden overgebracht, blijkt o. a. uit het welbekende woord van Luther: „Hier sta ik. Ik kan niet anders. God helpe mij! Amen." De oudste getuigen deelen deze woorden op verschillende wijzen mede. Slechts de woorden „Gott helff mir, Amen", staan als werkelijk gesproken vast. Nog een ander voorbeeld, ontleend aan denzelfden rijksdag van Worms, kunnen wij geven. Volgens het verslag van Spalatinus heeft Luther zijne rede eerst in het Latijn gehouden en daarna op verzoek nog in het Duitsch. Doch Luther zelf verhaalt, dat hij eerst gesproken heeft in het Duitsch en daarna op verzoek ook nog in het Latijn.

6. Ook onechte stukken hebben een historisch belang. Iemand, die een onecht stuk vervaardigt, heeft er een historisch doel mede. De vervalscher antedateert zijne eigene denkbeelden of wenschen. Zijn de Ignatiaansche brieven niet van Ignatius zelven, maar eerst in het midden der 2e eeuw op diens naam vervaardigd, dan hebben zij nochtans voor de geschiedenis van het episcopaat hooge waarde. Al bevatten zij niet de episcopaatsidee van ± 115, dan toch die van

± 150. De Pseudo-Isidorische decretalen vertegenwoordigen niet de hiërarchische beginselen der vroegste pausen, maar zij zijn de uiting van de denkbeelden der hoogkerkelijke richting ten tijde van den onbekenden verzamelaar en vervalscher, d. i. in het midden der 9e eeuw. Volksoverleveringen, sagen en legenden leveren als zoodanig geen historisch materiaal, maar men kan het er toch uit opzamelen of opdelven. De beruchte volksoverlevering aangaande pausin Johanna zou niet ontstaan zijn, wanneer het volk het zitten van eene ontuchtige vrouw op den pauselijken stoel voor eene onmogelijkheid had gehouden. De talrijke Marialegenden uit de Middeleeuwen getuigen van het steeds toenemend geloof aan de macht van Maria in de Middeleeuwen en het gedurig meer concentreeren van alle vroomheid in het vertrouwen op haar. Somtijds kunnen wij aanwijzen, hoe eene legende zich gevormd heeft. Beka (De Episcopis Ultrajectinis, 1643, p. 33) en Heda (Historia Episcoporum Ultrajectensium, 1642, p. 71) verhalen, dat de Utrechtsche bisschop Radboud de Noormannen, die hij tevergeefs voor het Christendom had zoeken te winnen, vervloekte en dat dezen daarop door den bliksem ellendig werden gedood. Uit het „Vita S. Radbodi" evenwel blijkt, dat onder de Noormannen eene vreeselijke pest uitbrak, waaraan zij bijna allen bezweken „tamquam fulminis ictu percussi". Bij de uitwerking van dit verhaal werd de beeldspraak eenvoudig over 't hoofd gezien en zoo ontstond de legende. Vgl. Acquoy, t. a. pl. 84.

7. Wanneer de geschiedvorscher de afzonderlijke feiten uit de bronnen heeft bijeengebracht en kritisch onderzocht, vormde zich van lieverlede een beeld van het gebeurde voor zijnen geest. Dat beeld moet hij later opzettelijk uitwerken, waarbij evenwel de grootste bedachtzaamheid moet worden aanbevolen. De historicus kan datgene wat na elkander geschiedde, als een gevolg van elkander hebben beschouwd, of iets aan eene nabij liggende oorzaak toeschrijven, wat aan eene dieper liggende oorzaak moet worden toegekend. Hij moet dus de feiten wel gaan overwegen, combineeren en alzoo maakt hij den overgang van zijne taak als geschiedvorscher tot die van geschiedschrijver. Men onderscheidt eene lagere en eene hoogere combinatie. Bij de eerste laat men op elkander volgen wat na elkander heeft plaats gehad. Men rangschikt de stof in geregelde orde en denkt logisch na. Moeilijker is de

hoogere of buitengewone combinatie. Hiervoor is scherpzinnigheid, intuïtie, divinatie, „Combinationsgabe", zooals de Duitschers zeggen, noodig. Deze combinatiegave bestaat hierin, dat men tusschen feiten, die niet of nauwelijks met elkander in verband staan, een verband zoekt, waardoor de toedracht der zaak in een geheel ander daglicht treedt. Deze gave, die van genialiteit getuigt, heeft evenwel hare gevaarlijke zijde, omdat de willekeur hier zoo licht binnentreedt en de spelingen van het vernuft gemakkelijk als waarheid worden geaccepteerd. Een voorbeeld van die hoogere combinatie, van dien zienersblik, gaf wijlen de Leidsche Hoogleeraar R. Dozy in zijn werk „De Israelieten te Mekka" (1864). Hij bracht daar het verdwijnen van de Simeonieten na den tijd van Saul in verband met het opkomen van de eerste Gorhoem (vreemdelingen) onder de Arabieren. Hij vergeleek zekere uitroepen, plechtigheden en zinnebeeldige handelingen bij het Mekkaansche feest met Hebreeuwsche woorden en Israelietische herinneringen en kwam alzoo tot de slotsom, dat de Ismaelieten niets anders zijn dan de Simeonieten en dat deze laatsten het heiligdom te Mekka hebben gesticht. De bedoelde hoogere combinatiegave bezat in niet geringe mate de vader der Tubingsche school, F. C. Baur. Hij voegde allerlei historische gegevens uit de eerste tijden van het Christendom bij elkander, om dat tijdperk beter te doen verstaan. In deze oudste geschiedenis van het Christendom zag hij de Hegeliaansche theorie van thesis, antithesis en synthesis (Joden-Christendom, Paulinisme, Katholieke kerk). Alzoo meende hij in zijn werk „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" ([1] 1853, [2] 1860, [3] 1863) de geschiedenis van het oudste Christendom voldoende te hebben verklaard. Al heeft het verder wetenschappelijk onderzoek bewezen, dat het kader, waarin Baur het oudste Christendom plaatste, niet juist was, dat zijn blik op de verschillende geschriften van het N. T. niet altijd gelukkig was te noemen, dat hij de geschriften van het oudste Christendom niet altijd historisch juist gedateerd had, en al hebben later ontdekte oud-Christelijke geschriften zijne hypothese weersproken, dit neemt niet weg, dat niemand hem de gave der hoogere combinatie zal ontzeggen.

Wanneer de historicus zijne gegevens combineert, vindt hij niet zelden gapingen, welke zijne bronnen niet aanvullen. Hij

ziet in, dat tusschen het eene en het andere feit iets moet hebben plaats gehad, waardoor het latere met het vroegere verbonden was. Een of meer schakels ontbreken. Bij eene gaping waagt men eene gissing, om het ontbrekende aan te vullen. Deze gissing moet eenvoudig, natuurlijk zijn en waar en daardoor zich aannemelijk maken. Met het wagen van eene gissing op het gebied der historie evenals op dat der tekstkritiek moet men zeer voorzichtig zijn. Het is beter het onvoldoende onzer kennis openhartig te erkennen, dan te handelen alsof wij zekerheid hadden, waar zij niet bestaat. Het is den historicus om waarheid te doen, niet om de volledigheid van een kunstig ineengezet schema. Vooral wanneer de historicus de motieven van de handelende personen moet verklaren, waartoe hij somtijds wel genoodzaakt is, zal hij in het duister tasten.

8. Wat Wilhelm von Humboldt van den historicus in het algemeen zeide: „Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen", geldt ook van den kerkhistoricus. Hoogere eischen mag men aan zijn werk niet stellen, omdat het niet is de zaak van eene letterkundige kunst of van wijsgeerige bespiegeling. Om waarheid en klaarheid moet het den historicus bij zijne geschiedschrijving te doen zijn. Hij legge zich toe op eene juiste keus van de woorden, schrijve duidelijke volzinnen, verhale geregeld, springe niet van den hak op den tak, en groepeere de feiten zuiver. Eene beruchte kunst is: „l'art de grouper les chiffres", maar niet minder berucht is de kunst: „l'art de grouper les faits". De coryfeën op het gebied der historiographie evenwel zijn niet blijven staan bij de geschiedschrijving in hare eenvoudigste gedaante. Sommigen hebben de feiten zóó beschreven, dat zij daarbij bijzonder de aandacht vestigden op oorzaken en gevolgen, op leidende gedachten, op historische wetten, op het gebeurde als een organisch geheel. Anderen hebben door hunne historiographie het schoonheidsgevoel willen streelen en een zeker aesthetisch genot willen opleveren. Sommigen hebben zoowel het een als het ander gedaan. Wij spreken thans met een enkel woord over deze hoogere vormen der geschiedschrijving of over de wijsgeerige geschiedschrijving.

Men onderscheide wel tusschen wijsgeerige geschiedenis en geschiedenis der wijsbegeerte. Reeds Voltaire, die de uit-

drukking „Philosophie de l'histoire" het eerst gebruikt heeft, verwarde de beide begrippen. In 1765 schreef hij onder den titel „Philosophie de l'histoire" eene verhandeling over de geschiedenis der oudheid, maar beter had hij gedaan van „histoire philosophique" te spreken. De verwarring bleef standhouden bij HERDER, FRIEDRICH SCHLEGEL en HEGEL. Bij hen beteekent „Philosophie der Geschichte": geschiedenis, op philosophische wijze beschouwd. Zij hadden van wijsgeerige geschiedenis of van wijsgeerige beschouwing der geschiedenis moeten spreken. De wijsbegeerte der geschiedenis is en blijft wijsbegeerte. De wijsgeerige geschiedenis daarentegen is en blijft geschiedenis. Wanneer het doel is, de mededeeling van historische feiten, al geschiedt die mededeeling op min of meer wijsgeerigen trant, dan is de geschiedschrijver aan het woord. Wanneer het doel is, de opsporing van wijsgeerige grondslagen van de geschiedenis, dan spreekt de wijsgeer. De historicus geeft den philosoof de bouwstoffen, waarmede hij werken kan. De wijsbegeerte van de geschiedenis is een wijsgeerig vak en ligt buiten het terrein van de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Hier hebben wij alleen te maken met de wijsgeerige geschiedschrijving. Zij is in den loop der tijden verschillend opgevat. Wij moeten wijzen op de *pragmatische*, de *ideologische*, de *nomologische* en de *genetische* of de *organische* geschiedschrijving.

Bij de pragmatische geschiedschrijving tracht men de feiten zóó voor te stellen, dat de oorzaken en de gevolgen duidelijk aan het licht komen. Zij gaat van de onderstelling uit, dat dezelfde oorzaken altijd dezelfde gevolgen gehad hebben, en daarom houdt zij het verledene als navolgenswaardig of als waarschuwend voorbeeld aan de toekomst voor. De naam pragmatische geschiedschrijving is ontleend aan POLYBIUS' (205—123 vóór Chr.) werk *πραγματικὴ ἱστορία*, ofschoon hij met dat woord bedoelde *ἡ τῶν πράξεων ἱστορία*, rerum gestarum historia. Deze methode was toegepast door THUCYDIDES (471—391 vóór Chr.) in diens geschiedenis van den Peloponnesischen oorlog. Het gebeurde moest volgens hem tot leering van latere tijden strekken (zie Lib. 1, c. 22). THUCYDIDES werd nagevolgd door den Griek POLYBIUS en door de Romeinen SALLUSTIUS (geb. 86 vóór Chr.), LIVIUS (geb. 58 vóór Chr.) en vooral door TACITUS (geb. 52 na Chr.). Eerst in de 18e eeuw werd deze methode

van historiographie weder in eere gebracht door MONTESQUIEU (Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains, 1734, Esprit des lois, 1748). Op het gebied der kerkgeschiedenis werd deze methode gevolgd door SCHROECK, SPITTLER en PLANCK. Vgl. b. v. van SCHROECK, Christliche Kirchengeschichte, 2 Ausg. 1772, S. 269—263. In ons vaderland werd deze methode gevolgd door C. SEPP (Proeve eener Pragmatische geschiedenis der Theologie in Nederland, 1860). [1])

De ideologische geschiedschrijving gaat uit van de onderstelling, dat alles wat gebeurt het gevolg is van eene leidende idee, die de verschijnselen domineert. HEGEL kan de vader van de ideologische geschiedschrijving genoemd worden. Zie zijne „Einleitung" op zijne „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", 1848, S. 1—135. Hij zegt: De philosophie leert ons, dat het verstand de wereld beheerscht. Is dit op zichzelf niet meer dan eene onderstelling, bij onderzoek blijkt inderdaad, dat de idee de leidsvrouw der volkeren geweest is. Zooals HEGEL deze theorie op de algemeene geschiedenis toepaste, deed BAUR dat op de Kerkgeschiedenis. Zie zijne „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung", 1852. BAUR sprak van de idee der kerk en L. W. E. RAUWENHOFF later van „den geest der menschheid" als de leidende gedachte (Christendom en menschheid, 1860, bl. 26). Niemand zal ontkennen, dat in de geschiedenis bepaalde geestesrichtingen en stroomingen hebben gedomineerd, maar toch altijd slechts in grooteren of kleineren kring. Eene bepaalde idee in de geheele Kerkgeschiedenis aan te wijzen, is aan niemand gelukt. Maar ook in eenen beperkten kring van een bepaald tijdsverloop kan men alle verschijnselen niet uit ééne leidende gedachte verklaren. Daarvoor zijn de verschijnselen op het gebied der Kerkgeschiedenis veel te veel een samengesteld geheel. Het is eene onbewezene stelling, dat eene bepaalde leidende gedachte in de Kerkgeschiedenis een eigen leven zou hebben geleid. Gevaarlijk moet het zelfs heeten voor den historicus bij zijn onderzoek van zulke leidende gedachten uit te gaan, want indien hij zich in de aanwijzing van de leidende gedachte vergist, stelt hij de geheele Kerkgeschiedenis verkeerd voor. WILHELM VON HUMBOLDT was een voorstander

---

[1]) Vgl. hierbij en bij het vervolg ACQUOY, t. a. pl. bl. 100 enz.

van de zg. ideologische geschiedschrijving en von Ranke een tegenstander. Göthe zeide er van in zijn „Faust":

> Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
> Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
> In dem die Zeiten sich bespiegeln.

De naam nomologische geschiedschrijving is van Acquoy, t. a. pl. bl. 102 afkomstig. Hij bedoelt daarmede die geschiedschrijving, welke de wetten tracht op te sporen, die de geschiedenis beheerschen. Deze geschiedschrijving wil de methode der natuurwetenschappen of der zg. positieve wetenschappen ook op de beoefening van de geschiedenis toepassen. Men kan haar i. p. v. nomologische ook wel natuurwetenschappelijke of positivistische of socialistisch-natuurwetenschappelijke noemen. Haar eigenlijke vader is Auguste Comte, doch ook Condorcet (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1794) en Adolphe Quetelet (Sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale, 1835, Du système social et des lois qui le régissent, 1848) mogen hier niet worden vergeten. Comte heeft deze theorie het eerst wijsgeerig ontwikkeld in zijn „Cours de philosophie positive", [1] 1830—1841, [2] 1864. Het sterkst werd deze methode van geschiedschrijving gevolgd door H. Th. Buckle (History of civilization in England, 1857, 1861). Aan statistische gegevens en historische feiten trachtte Buckle bepaalde wetten te ontleenen. Voor een oogenblik aangenomen, dat er vaste invloeden zijn, die zich in de geschiedenis gelden laten, zulke vaste invloeden kan men evenwel geen wetten noemen, die men b. v. met de wet der zwaartekracht of der aantrekkingskracht vergelijken kan. R. Fruin (Jaarboeken der Rijks-Universiteit te Leiden, 1877—1878, bl. 61) en Acquoy t. a. pl. bl. 105 hebben terecht opgemerkt, dat een weg, welken de geschiedenis dikwijls bewandelt, geen wet is, volgens welke zij altijd handelen moet.

Er is nog geen enkele geschiedkundige wet gevonden, die allen bevredigde. Prof. C. P. Tiele (Inleiding tot de Godsdienstwetenschap, I, 1897, bl. 205 enz.) spreekt wel van wetten der ontwikkeling in de geschiedenis der godsdiensten als de wet der assimilatie, de wet van de eenheid des geestes, maar erkent toch ook zelf, dat deze vaststaande invloeden bezwaarlijk wetten zijn te noemen.

De genetische of organische geschiedschrijving is eene geschiedschrijving, waarbij duidelijk wordt, hoe elk historisch verschijnsel geworden is tot datgene wat het is, hoe het zich in den samenhang der gebeurtenissen ontwikkeld heeft. Men kan haar daarom de genetische of de organische historiographie noemen. De tweede naam verdient de voorkeur boven den eersten, omdat het denkbeeld eener wording der deelen niet dat van een organisch geheel, maar wel omgekeerd het denkbeeld van een organisch geheel dat van de wording der deelen in zich sluit. In de geschiedenis is het ons niet om de op zichzelven staande gebeurtenissen, maar om het samenhangend geheel te doen. De geschiedenis, waarin menschen handelend optreden, is een levend organisme en de historicus moet haar als zoodanig beschrijven. Eene goede historiebeschrijving mag dan ook niet gelijken op eene dorre kroniek, maar zij moet leven. Bezielend moet de historicus op zijne stof werken, wat alleen dan mogelijk is, wanneer hij werkelijk in zijne stof leeft. In de doodsbeenderen moet hij als een andere Ezechiël leven blazen. Bij de historie is het niet alleen te doen om onze weetgierigheid te bevredigen, maar om ons te doen verstaan, hoe alles wat is, geworden is en hoe het gewordene onderling samenhangt als een groot geheel. Zoo schreven en schrijven Leopold von Ranke, Macaulay, Thierry, von Raumer, Moll, Acquoy, Wijnne, Fruin en Blok geschiedenis. Terecht staat op het in 1882 opgerichte grafteeken van den historicus Michelet op het kerkhof Père-Lachaise te Parijs „L'histoire est une résurrection."

Aan den stijl van een historisch werk moeten overeenkomstig den degelijken inhoud, welke het kenmerken moet, hooge eischen gesteld worden. Acquoy zegt daarvan t. a. pl. bl. 11, dat de stijl o. a. moet zijn eenvoudig, niet alledaagsch, sierlijk, niet overladen, duidelijk, niet omslachtig, beknopt, niet duister, boeiend, niet overprikkelend, schilderachtig, zonder schrille kleuren.

§ 2. De materieele zijde der Geschiedenis van den Christelijken Godsdienst.

1. Hebben wij tot nu toe bij de formeele zijde der Geschiedenis van den Christelijken godsdienst stilgestaan als de kwestie van de bronnen en de methode der Geschiedenis

van het Christendom, thans bepalen wij ons tot de materieele zijde van die geschiedenis of haren inhoud. Allereerst moeten wij letten op datgene wat in de zg. Kerkgeschiedenis beschreven moet worden. De zg. Kerkgeschiedenis heeft den invloed van de behandeling der algemeene geschiedenis ondervonden. In de oudere werken over geschiedenis zooals van von Ranke trad de staatkundige en diplomatieke geschiedenis altijd op den voorgrond en werden de overige onderwerpen slechts behandeld, voor zooverre zij op de staatkundige geschiedenis invloed uitoefenden. Naar de jongere opvatting van de algemeene geschiedenis, zooals zij ten onzent b. v. door Prof. P. J. Blok en Mr. S. Muller Fzn. voorgestaan wordt, is het juist de maatschappelijke geschiedenis, waaraan de eereplaats in het middelpunt moet worden gegeven. Niet van het begrip *Staat*, maar van het begrip *Maatschappij* gaat men daarbij uit. Men heeft zich op het gebied der geschiedenis te veel aangewend, groote waarde te hechten aan schitterende, luid klinkende, maar kortstondige openbaringen van de menschelijke bedrijvigheid, aan groote gebeurtenissen en groote mannen. Te veel heeft men daarentegen verzuimd de noodige aandacht te wijden aan de langzame, maar groote veranderingen van de instellingen en van de oeconomische en sociale toestanden. Deze laatsten evenwel zijn juist het belangrijkste en meest blijvende deel van de ontwikkeling der menschheid. De toestanden van het verleden moeten nauwkeurig onderzocht en beschreven worden. Eerst daarna behoort in aanmerking te komen, wat de historische personen hebben verricht. De algemeene geschiedenis moet meer in zich opnemen wat de Duitschers noemen „Wirthschaftsgeschichte”, d. i. de geschiedenis van het materiëele bestaan der menschen, den arbeid en de volkswelvaart. Vgl. Mr. S. Muller Fzn., Verslag Alg. Verg. Prov. Utr. Gen. 6 Juni 1899, bl. 9 enz. Zoo wordt de algemeene geschiedenis eene geschiedenis der volken en de geschiedenis van het vaderland eene geschiedenis van het Nederlandsche volk. Moll, Acquoy en Allard Pierson hebben ten onzent beproefd eene dusdanige opvatting van de algemeene geschiedenis op de geschiedenis van het Christendom toe te passen. Voor deze opvatting sprak zich ook duidelijk uit Prof. F. Pijper in zijne inaugureele rede „De Geschiedenis van het godsdienstig-

zedelijk leven", 1897, waarin hij de stof der zg. Kerk- en Dogmengeschiedenis samenvat. In genoemde rede bl. 10 lezen wij: „Niet het uitwendige is voor ons de hoofdzaak, maar de inhoud. Niet de kerk trekt ons het meeste aan, maar de vroomheid. Wij begeeren te weten, niet alleen wat het voorgeslacht heeft gedaan, maar vooral wat het heeft gedacht en gevoeld." Meer dan wel eens pleegt te geschieden wil PIJPER onderzoeken wat is omgegaan in de harten van het voorgeslacht, wat in leven en in sterven den troost hunner zielen heeft uitgemaakt, langs welke wegen zij het onzienlijke hebben gezocht. In gelijken geest sprak Prof. S. CRAMER (De Godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek, 1900, bl. 8): „Middelpunt van de geschiedenis des Christendoms is niet die der kerken, niet die van de leer, niet eens die van het leven, maar die van de godsvrucht."

2. Bij de historiebeschrijving moet men wel onderscheiden tusschen hetgeen hoofdzaak en bijzaak is, tusschen hetgeen het geheel beheerscht en datgene wat tot de bijkomende omstandigheden gerekend moet worden. Hoofdzaak is datgene wat invloed geoefend heeft op den gang van het kerkelijke leven. De historicus moet den loop van den stroom teekenen, maar behoeft niet die van alle zijrivieren en beken te schetsen, welke uit den stroom zijn voortgevloeid. Evenals een schilder let op het perspectief in zijne schilderij, moet ook de historicus op zijn perspectief achtgeven. Wat op den voorgrond staat, stelle hij voorop en wat tot de bijzaken of bijomstandigheden behoort, stelle hij meer achter of zijwaarts. Het juiste licht moet op de teekening vallen. Vele historici, die in detailstudiën opgingen, hebben wel eens vergeten, dat niet alles, wat geschied is, aan de vergetelheid verdient te worden ontrukt. Het interesseert ons weinig, dat in tal van dorpen en steden gedurende een bepaald tijdsverloop godsdienstoefening gehouden, gedoopt en avondmaal gevierd is, maar wel boezemt ons belang in, hoe die godsdienstoefening in verschillende landstreken en in verschillende tijden ingericht werd en hoe men doop en avondmaal bediende, welke de opvatting was van deze twee sacramenten. Voor bijzondere kerkhistorische monographieën van 200 à 300 bladzijden komen wel in aanmerking de „dii majorum gentium" onder de theologen, maar niet de godgeleerden van den derden en van den vierden

rang. Om de boomen mag men het bosch nooit over het hoofd zien.

Met het gezegde willen wij alleen tegen eenzijdigheid waken en volstrekt niet de détailstudie op het gebied der Kerkhistorie verachten. Het zij verre van daar! Naast de algemeene Kerkhistorie zijn bijzondere kerkhistorische studiën, die wat dieper in de stof ingaan, een dringend vereischte. De algemeene en de bijzondere Kerkhistorie hebben elkander wederkeerig noodig. Eene bijzondere kerkhistorische studie is niet te leveren, zonder dat men een helder inzicht in de algemeene Kerkhistorie hebbe, en de algemeene Kerkhistorie moet zich voortdurend verrijken met de resultaten der bijzondere Kerkhistorie. De juistheid van hare algemeene voorstellingen en beschouwingen mag de algemeene Kerkhistorie doen rusten op de bijzondere kerkhistorische studiën. De bijzondere Kerkhistorie bepaalt zich tot een organisch deel van de algemeene Kerkhistorie, welke zij degelijker en grondiger behandelt dan anders het geval zou zijn. Tot deze bijzondere kerkhistorische studiën breng ik niet de Geschiedenis van het leven van Jezus, zooals die door vele theologen als STRAUSS, RÉNAN, WEISS, VAN OOSTERZEE, BEYSCHLAG en ook nog onlangs door ALBERT RÉVILLE, Jésus de Nazareth, 1897, geleverd is. Wel moet de geschiedenis van den Christelijken godsdienst met den persoon van Jezus Christus, den stichter van dien godsdienst, aanvangen, en in eenige algemeene trekken het leven van Jezus schetsen. Maar de historicus moet niet den schijn aannemen, alsof hij eene op wetenschappelijke gronden rustende, aan de eischen der wetenschap voldoende beschrijving van het leven van Jezus zou kunnen geven, zooals hij doet, die in een afzonderlijk wetenschappelijk werk het leven van Jezus beschrijft. Vooreerst ontbreken ons de bronnen voor eene voldoende, wetenschappelijke beschrijving van Jezus' leven. De evangeliën zijn niet met een wetenschappelijk, historisch, maar met een stichtelijk doel geschreven, om het geloof in Jezus Christus als Gods Zoon te versterken. Van de zg. voorgeschiedenis, d. i. den tijd vóór Jezus' openbare werkzaamheid, weten wij bitter weinig. Uit het verdere leven des Heeren zijn ons slechts enkele grepen bewaard, die hoe treffend ook, op volledigheid geen aanspraak maken. Daarenboven hebben de evangelisten de stof zoo vrij geredigeerd en van hunne bronnen zulk een zelfstandig gebruik gemaakt, dat het

onmogelijk is, om daaraan het juiste tijdsverloop en de juiste toedracht der zaak te ontleenen. Het uitvoerigst zijn de evangelisten in het verhaal van Jezus' lijden, sterven en opstanding, doch het is onmogelijk, op grond daarvan een aan de eischen der historische wetenschap beantwoordend verhaal te schrijven. Ook hier wederspreken zij elkander herhaaldelijk en vullen niet altijd elkander aan. Het vierde evangelie maakt de historie van Jezus' leven geheel aan de theologische gedachte ondergeschikt en laat Hem van meet af optreden in het volle Messiaansche bewustzijn. Hij is het vleesch geworden Woord, dat zichzelf als zoodanig kent en door velen, met wie Hij in aanmerking kwam, wordt erkend. De tempelreiniging verplaatst de vierde evangelist uit dat oogpunt naar den aanvang van Jezus' openbare werkzaamheid en de verzoekingsgeschiedenis laat hij weg. Daar hij Jezus als het ware Paaschlam beschouwt, dat door zijnen dood de Oud-Testamentische bedeeling had opgeheven, laat hij Jezus 14 i. p. v. 15 Nisan sterven en maakt van den Paaschmaaltijd eenen gewonen maaltijd, waarbij Jezus door de voetwassching zijnen leerlingen den eisch der zelfverloochening en dienende liefde inscherpt. Buiten de evangeliën om is aan de andere N. T.ische geschriften weinig voor het leven van Jezus te ontleenen. De twee eenige feiten uit Jezus' leven, welke in de Paulinische brieven op den voorgrond staan, zijn Jezus' dood en opstanding, doch deze feiten worden ondersteld en geen bijzonderheden dienaangaande medegedeeld. Voor de kennis van Jezus' woorden bieden ook de zg. agrapha welkome bijdragen, doch aan de apocriefe, in 't algemeen aan de niet-canonieke evangeliën is niet veel stof voor de kennis van het leven van Jezus te ontleenen. Behalve de eigenaardigheid van de bronnen is ook de persoonlijkheid van Jezus Christus, die een geheel eenig en exceptioneel karakter in de geschiedenis der menschheid inneemt, een hinderpaal om een wetenschappelijk leven van Jezus te geven. Niet te ontkennen is, dat bij gebrek aan de noodige bescheiden de phantasie in vele levens van Jezus eene te ruime plaats bekleedt en alzoo het levensbeeld van Jezus, dat de historicus zich op grond van het N. T. en zijne dogmatische overtuiging gevormd had, maar niet het beeld van den Jezus der historie geteekend werd.

Kan het leven van Jezus niet in eene afzonderlijke monographie beschreven worden, dit geldt wel van de geschiedenis der eerste drie eeuwen, van het patristisch tijdvak, van de uitbreiding van het Christendom, van de vervolgingen, de conciliën, de kruistochten en de Reformatie. Willekeurig is de onderscheiding van Dr. A. KUYPER (Encyclopedie, III, bl. 280, 281) tusschen de Patrologie als de geschiedenis van het leven en de letterkundige werkzaamheid der patres, en de Patristiek, die zich zou bezighouden met hunne theologische beteekenis, uitsluitend voor het dogma. Het leven toch van niet alle patres is gewichtig genoeg voor eene afzonderlijke, biographische behandeling en ook de dogmatische beteekenis van sommige patres is vrij gering. Men behandele de Patrologie en de Patristiek tegelijk onder den naam: Geschiedenis van het patristisch tijdvak. De letterkundige behandeling van de patres kan men thuis brengen onder de algemeene Christelijke letterkunde.

Er zijn ook kerkhistorische studiën, die hetgeen in de algemeene historie uit een algemeen gezichtspunt behandeld is, nog nader specialiseeren. Hiertoe behoort de geschiedenis der Hervorming in onderscheidene kerken en landen, de geschiedenis van de Gereformeerde of de Luthersche kerk in onderscheidene landen, en de geschiedenis der vaderlandsche kerk. De kerkhistorische studie, die het meest tot allerlei bijzonderheden afdaalt, is de kerkhistorische monographie, die zich tot het locale en persoonlijke bepaalt. De geschiedenis van de zending behoort niet bij de zg. praktische vakken of het practisch deel der Theologie als een onderdeel van de Halieutiek, Prosthetiek of Evangelistiek, maar bij de geschiedenis van den Christelijken godsdienst, waarvan zij een belangrijk onderdeel uitmaakt.

3. De indeeling van de Kerkgeschiedenis naar eeuwen heeft men sedert MOSHEIM bijna algemeen opgegeven. Aan de wereldgeschiedenis mag het beginsel der verdeeling niet worden ontleend. Al stemmen wij toe, dat belangrijke gebeurtenissen in de geschiedenis der wereld tijdelijk van invloed geweest zijn ook op de ontwikkeling der Christelijke kerk, toch mogen wij de geschiedenis der kerk niet naar die gebeurtenissen indeelen. Voor de verdeeling van de Kerkgeschiedenis komt niet in aanmerking het jaar 312, toen Constantijn

bij Rome tegen Maxentius slag leverde, noch 622 het jaar van den Islam, noch 1492, het jaar van de ontdekking van Amerika. De geschiedenis van den Christelijken godsdienst moet haar eigenaardig karakter behouden, of om de oude termen te gebruiken, de Kerkgeschiedenis moet blijven geschiedenis van de Kerk. Men heeft tusschen Oude geschiedenis en Middeleeuwen de scheiding gemaakt bij 604 (Gregorius de Groote †). Daartegen evenwel pleit, dat de dogmenvorming nog niet geheel afgesloten is (Nicea 787), dat de kerstening van de Germaansche volken nog niet voltooid is en de scheuring met de Grieksche kerk nog niet geheel tot stand is gekomen. Meer eigenaardig is 800, toen Leo III Karel den Groote tot Roomsch keizer kroonde. Toen ontstond het Germaansch-Romeinsche keizerrijk, dat van zoo groote beteekenis is geworden. Eene nieuwe ontwikkeling werd gezien. De Germaansche invloed nam de plaats in van den Grieksch-Romeinschen. In de oude geschiedenis kunnen wij twee perioden onderscheiden, de eerste, waarin het Christendom bestreden werd en de tweede, waarin het overheerschend was en de Christelijke kerk staatskerk werd. De scheiding tusschen deze twee perioden kan men niet stellen bij 306, toen Constantijn de Groote aan de regeering kwam, want in dien tijd ging de vervolging nog een poos voort. Evenmin kunnen wij 325 aannemen, toen het concilie van Nicea gehouden werd en de kerk zich voor het eerst als eene eenheid openbaarde, want vóór dien tijd had de vervolging reeds opgehouden. Het best is 313 als scheidingspunt aan te nemen, het jaar van het edict van Milaan. De vervolging hield toen op en de overgang tot het Christendom was volkomen vrij.

Ook de Middeleeuwen kan men in twee perioden verdeelen, waarin wij zien de heerschappij van het Romeinsch-Germaansche katholicisme en de ontwikkeling en den achteruitgang der Romeinsche hiërarchie. Het toppunt dier hiërarchie maakt de scheiding tusschen deze twee perioden. Dit toppunt wordt bereikt in Innocentius III (1198—1216). Men heeft de verdeeling ook wel bij Gregorius VII (1073—1085) genomen. Zonder twijfel is Gregorius VII een man van groote beteekenis om zijn reformatorisch streven, maar dit was toch reeds vóór hem begonnen (Clugny). Minder dan Gregorius VII komt

Bonifacius VIII in aanmerking, want onder hem kreeg het pausdom reeds eenen knak. Terstond na hem begon de ellende der kerk, die in de geschiedenis reeds voorbereid was. Nemen wij den tijd van Innocentius III (1198—1216) als scheidingspunt, dan zien wij in deze tweede periode der Middeleeuwen als het kenmerkende: 1. het begin eener oplossing van het Middeleeuwsche katholicisme (Avignon, pauselijk schisma [1378—1409]), 2. het besef eener behoefte aan betere toestanden (Reformatorische conciliën van Pisa, Constanz en Bazel) en 3. de profetie eener naderende reformatie (Wiclif, Hus, Savonarola).

De Nieuwe Geschiedenis is te rijk om zonder rustpunten behandeld te worden. De vraag evenwel is, waar wij de scheiding in perioden maken zullen. Men doe het niet na het concilie van Trente, zooals Sohm wil. De strijd tegen het Protestantisme was toen nog niet uit, want het werd vervolgd en de strijd in den boezem van het Protestantisme brandde nog fel (Osiandrische, Synergistische, krypto-Calvinistische strijd, terwijl de Formula concordiae nog geen eenheid had gebracht), of hij was nog niet uitgebroken (b. v. het Arminianisme). De strijd naar buiten en van binnen moet — althans in hoofdzaak — geëindigd zijn, voordat deze periode van strijd gesloten kan worden. Dit is het geval in 1648 bij den Westphaalschen vrede. Wel is deze vrede een staatkundig feit, maar eén feit met eenen godsdienstigen achtergrond en met kerkhistorische gevolgen. Bovendien is deze vrede niet alleen voor Duitschland van belang. Van 1648—circa 1800 nemen wij eene tweede periode aan. De kerk zit en zucht vaak onder den Staat. In de kerk is conservatisme, versteening van de leer; daartegen komt de reactie in het Piëtisme en Rationalisme. Ook in de Roomsche kerk zien wij zoowel conservatisme als vooruitgang. Na circa 1800 vangen wij de Nieuwste Geschiedenis aan. Wij zien eene wederopleving van het kerkelijk godsdienstig leven onder den druk van allerlei staatkundige en godsdienstige toestanden. De kerken verkrijgen meerdere zelfstandigheid en openbaren nieuwe kracht. De 19e eeuw is de eeuw der zending. Naast meerdere geestkracht van de kerken merken wij aan de andere zijde grootere losheid van het kerkelijke leven op.

§ 3. De Christelijke Archaeologie.

Heinrici (Encyklopädie, S. 141) spreekt van„ Die kirchliche Kunstwissenschaft", eene wetenschap, die betrekking zou hebben op alle op het gebied van de kunst aanwezige overblijfselen van het Christelijke en kerkelijke leven. Hij onderscheidt daarin de Archaeologie, die de onder den invloed der oude beschaving ontstane gedenkteekenen en voortbrengselen van de kunst navorscht, en de „Kunstgeschichte", die de zelfstandige ontwikkeling van de Christelijke kunsttypen behandelt (Byzantijnsche, Romaansche, Gotische kunst, de Renaissance, enz.). Wij spreken hier alleen over de Christelijke Archaeologie en nemen de onderscheiding van Heinrici niet over. O. i. moet de Christelijke Archaeologie niet tot de studie van de overblijfselen van het Christelijke en kerkelijke leven beperkt worden en mogen wij haar niet tusschen 100 en 600 na Chr. begrenzen, zooals b. v. Bingham aannam (Origins eccl. or the Antiquities of the Christ. Church, 1708—1722). Wij beschouwen deze wetenschap als de wetenschap van het kerkelijke leven in den ruimsten zin des woords, zoowel van den ouden als van den nieuweren tijd. Ook wat Heinrici brengt tot de „Kunstgeschichte", behoort volgens ons gevoelen tot de Christelijke Archaeologie. Vgl. de oratie van wijlen Prof. Kleijn over „De Christelijke Archaeologie in hare verhouding tot de geschiedenis des Christendoms", 1888. Wij hebben bij de Christelijke Archaeologie te denken aan de kerkelijke maatschappij, de kerkinrichting; de regeling van de verhouding tusschen de leden der kerk en de kerk zelve, de bepaling van de middelen en de wegen, waardoor en waarlangs de kerk den inhoud van het Christelijk geloof voor hare leden bewaart, aan de waarborgen voor het duurzaam bestaan der kerkelijke gemeenschap, dus aan kerkorde, kerkbestuur en kerkinrichting. Verder aan alles wat in betrekking staat tot den eeredienst, waaronder men alles heeft samen te vatten, waardoor het godsdienstig leven door de gemeenschap onderhouden wordt. In de Christelijke Archaeologie komt derhalve niet alleen ter sprake de openbare godsdienstoefening, de plaats, waar zij gehouden en de wijze, waarop zij ingericht wordt, maar ook de bediening van de sacramenten, het onderwijs aan catechumenen of gedoopten gegeven, de kerkelijke armverzorging en de arbeid, die ver-

richt wordt aan de zwakken, ellendigen en de hulpeloozen van de maatschappij. Wij zien, hoe de kerk hare taak vervult ten opzichte van de gemeenteleden en hoe dezen onder de leiding van de gemeenschap dat eigenaardige leven leiden, waardoor de Christelijke gemeenschap zich onderscheidt. In de laatste plaats komen in de Archaeologie al die gebruiken ter sprake, welke onder den invloed van het kerkelijke leven eenen kerkelijken vorm hebben aangenomen en door dit verband eenigermate zijn gewijzigd. Men brengt hiertoe gewoonlijk het kerkelijke huwelijk en de kerkelijke begrafenis. Doch althans in zekere tijdperken der geschiedenis van het Christendom kunnen hierbij gevoegd worden al die burgerlijke handelingen, waarvoor eene kerkelijke wijding wordt verlangd. De Christelijke Archaeologie is dus niet, zooals Edm. Reusens wil (Eléments d'Archéologie chrétienne, 2 ed. 1890), de studie van de monumenten van den Christelijken eeredienst, d. w. z. van de gebouwen voor den eeredienst bestemd en van hunnen inhoud. Het is niet, zooals Fr. X. Kraus wil (Ueber Begriff, Umfang und Geschichte der christlichen Archäologie, 1879, S. 11), die tak der Christelijke oudheidkunde, welke in tegenstelling met schriftelijke bronnen op monumentale getuigenissen rust, waarom sommigen haar den naam monumentale Theologie hebben willen geven. Vgl. F. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie, 1867. Het is niet, zooals velen gewild hebben, de wetenschap, welke de grondslagen van het kerkelijke leven beschrijft, gelijk die in de eerste zes, zeven of acht eeuwen onzer Christelijke jaartelling werden gelegd, maar de beschrijving van het kerkelijke leven der Christenen in de onderscheidene tijdperken van de geschiedenis des Christendoms.

De stof, welke in de Archaeologie behandeld wordt, kan men onder de volgende hoofdstukken samenvatten. A. Kerkelijke inrichting. B. Kerkelijke eeredienst. C. Kerkelijke samenleving. Tot A kan men brengen de leden, de ambten, de regeering en de bewaring der kerk Tot B plaatsen, tijden en handelingen. Tot C huiselijk leven, bedevaarten, huwelijksplechtigheden, begrafenissen.

Bijzondere verdiensten voor dit vak heeft W. Moll gehad door zijn werk: „Eene geschiedenis van het kerkelijk leven der Christenen gedurende de zes eerste eeuwen", 2e druk,

1855, 1857. Moll heeft terecht ingezien, dat tot de Archaeologie niet behooren b. v. de Geschiedenis van het Christelijk leven, der dogmata, der Homiletiek, der Christelijke kunst of der kerkelijke geographie. Beslist heeft hij zich verzet tegen elke poging om eenig jaartal, hetzij 300, 600, 900 of 1500 als grenspaal vast te stellen. Voor de Archaeologie is het kerkelijk leven der 10e, 16e of 19e eeuw niet minder belangrijk dan dat der 4e of der 5e eeuw. Het kerkelijke leven van alle tijden moet het voorwerp worden van wetenschappelijk onderzoek. De Christelijke Archaeologie bepaalt zich niet alleen tot het verouderde, zooals b. v. Gieseler wil, door verkeerden nadruk te leggen op de beteekenis van het woord Archaeologie (Studien und Kritiken, 1831, S. 627). Maar dan had ook Moll de benaming Archaeologie niet behoeven te vervangen door eene andere. Ofschoon aanvankelijk al wat oud en vermeldenswaardig was tot het gebied dezer wetenschap gerekend werd, bezigde men de uitdrukking op den duur alleen voor de beschrijving van toestanden, instellingen en gebruiken, die van oude herkomst waren en waarvan de beteekenis en waarde door de nakomelingschap was vergeten. Zoo deed Varro in zijne „Antiquitates". Lateren hebben dan ook niet geschroomd, van Grieksche en Romeinsche antiquiteiten te spreken, terwijl zij daarbij niet aan iets verouderds, maar alleen aan het staatkundig, maatschappelijk en godsdienstig leven dezer volken dachten. Wij hebben te doen met gebruiken, instellingen en toestanden, die lang genoeg hebben bestaan en kracht genoeg hebben bezeten, om eenen veelzijdigen invloed uit te oefenen op de Christelijke maatschappij. Zij mogen oudheden heeten, omdat hun oorsprong in het verledene ligt, en zij door hun duurzaam bestaan een eerbiedwaardig karakter dragen. De Christelijke Archaeologie behandelt die toestanden en instellingen, welke zijn samengeweven met het gansche bestaan der Christelijke gemeente. Zonder genoegzamen grond neemt Kleijn (t. a. p. bl. 21) in zijne beschrijving van het kerkelijke leven niet op het kerkelijke leven van onzen tijd. Hij zegt: Wij weten niet, wat duurzaam is en wat zal blijven bestaan. Bezwaarlijk kunnen wij uitmaken, wat een wezenlijk element van het kerkelijke leven is en wat weldra zal voorbijgaan. Eerst ons nageslacht zou over het kerkelijke leven der laatste eeuw voldoende

kunnen oordeelen. — Wij kunnen dit niet toegeven. Al zal het nageslacht over het kerkelijke leven van onzen tijd beter kunnen oordeelen dan wij, dit neemt niet weg, dat tot de Christelijke Archaeologie, zooals wij die in navolging van Kleijn omschreven hebben, even goed de geschiedenis van het kerkelijke leven onzer dagen behoort als tot de geschiedenis van den Christelijken godsdienst of van de Christelijke kerk ook het godsdienstig leven onzer dagen gebracht moet worden. Iedere geschiedenis — en dus ook de Christelijke Archaeologie — eindigt in eene „histoire contemporaine."

§ 4. **De Christelijke Statistiek.**

1. De Statistiek is eene betrekkelijk jonge wetenschap, welker naam sedert het einde der zeventiende eeuw als benaming van de praktische staathuishoudkunde gebezigd werd (van het Italiaansche statista, staatsman, af te leiden). Haar doel is, door middel van eene combinatie van feiten en cijfers den toestand van het staatkundige, maatschappelijke en kerkelijke leven te leeren kennen en de oorzaken daarvan op te sporen. Zij doet onderzoek naar den toestand van het bezit of vermogen van ontwikkeling, zedelijkheid en godsdienst. Zij houdt zich bezig met het getal gesloten huwelijken, met het getal geboorten in en buiten den echt, zelfmoorden, vergrijpen aan het eigendom en de zedelijkheid, met de weldadigheid, in 't kort met alles wat binnen den kring van het openbare leven valt. Doch niet alleen deelt zij bloot objectief het gegevene mede, doch zij doet ook onderzoek naar de oorzaken van de toestanden, welke zij beschrijft. Zij tracht vaste gegevens aan het historisch materiaal te ontleenen en daaruit lessen te trekken voor het tegenwoordige en de toekomst. Het belang van de Statistiek is dus niet alleen theoretisch, maar ook practisch. Te rade gaande met de lessen van het verledene, wil zij ons waarschuwen tegen schadelijke invloeden en ons opwekken tot de versterking van de goede, edele en heilzame. Uit het gezegde vloeit voort, dat verschil van theologisch en wijsgeerig standpunt op de behandeling van de Statistiek zijnen invloed deed gelden. Op streng geloovig standpunt stond Süssmilch met zijn: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen

Geschlechts, d. i. gründlicher Beweis der göttlichen Vorsehung und Vorsorge für das menschliche Geschlecht aus der Vergleichung der Geborenen und Gestorbenen, der Verheirateten und Geborenen, sowie auch insonderheit aus dem beständigen Verhältniss der geborenen Knaben und Mädchen" (1742). De Statistiek leverde SÜSSMILCH het bewijs voor de goddelijke voorzienigheid, welker program Gen. 1 : 28 uitgedrukt was. De Belgische statisticus ADOLPHE QUETELET daarentegen beschouwde de Statistiek als „physique sociale" en meende het regelmatig voorkomen van dezelfde verschijnselen zoowel in de zedelijke als in de natuurlijke wereld met cijfers te kunnen aantoonen. Mechanische natuurwetten heerschten volgens hem ook in het sociale leven, zoodat van zedelijke vrijheid bij de menschen geen sprake kon zijn. Zie zijne „Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l'homme", 1869, en zijn „Du système social et des lois qui le régissent", 1848. Men heeft de Statistiek wel eens genoemd de stilstaande geschiedenis of de geschiedenis in rust.

2. De Christelijke of de kerkelijke Statistiek is de toepassing op Christelijk of kerkelijk terrein van hetgeen van de Statistiek in 't algemeen geldt. Deze Statistiek geeft eene soort van kerkelijke geographie. Zij bepaalt de grenzen van de uitbreiding van den Christelijken godsdienst in den tegenwoordigen tijd en noemt het getal van de verschillende kerkelijke belijders en van de verschillende secten en kringen in den boezem der Christelijke gemeente. Zij spreekt over de inkomsten en de werkzaamheden van de onderscheidene kerkelijke beambten, dienaren en kerkelijke besturen. Zij noemt het getal echte en onechte geboorten, den stand van het godsdienstonderwijs en bepaalt den godsdienstig-zedelijken toestand van den tegenwoordigen tijd. Ook tracht zij blijkens het voorafgaande aan de statistische gegevens zekere wetten te ontleenen, die het geestelijk leven, den geestelijken wasdom en den geestelijken achteruitgang der gemeente bepalen. Het behoeft wel geen betoog, dat de Christelijke Statistiek, aldus opgevat, geen dor vak is, maar een vak van groote practische beteekenis. Grondige kennis van de Christelijke of kerkelijke Statistiek is noodig voor ieder, die geroepen is, handelend in de Christelijke kerk op te treden. Door onbekendheid met de Statistiek werkt men verwarrend en zonder vrucht in plaats

van doeltreffend en nuttig. Gelijk een goed veldheer het terrein verkent, waarop hij strijden zal, moet ieder, die werkt aan den opbouw van de Christelijke gemeente, zich op de hoogte stellen van den toestand van het godsdienstige en zedelijke leven in en buiten zijnen kring. De Statistiek scherpt en verruimt den blik. Dat in onze dagen aan deze wetenschap meer dan vroeger de aandacht gewijd wordt in de Christelijke gemeente, is een der vruchten van de Evangelische Alliantie en van het werk der zg. inwendige zending.

§ 5. **Het Kerkrecht.**

1. Wanneer men bekend is met den uitwendigen toestand der kerk, heeft men zijne aandacht te wijden aan de organisatie der onderscheidene kerkgenootschappen. Deze wordt gekend uit hunne wetgeving of het Kerkrecht, d. i. uit het geheel der wettelijke bepalingen, die de rechtsbetrekkingen der kerk en van hare leden onderling regelen. Elk kerkgenootschap heeft zijn eigen kerkrecht en dat verschilt weder naar gelang van de landen, waarin een kerkgenootschap gevestigd is. Van een algemeen Christelijk Kerkrecht kan geen sprake zijn. Men heeft altijd te maken met het Kerkrecht van een afzonderlijk kerkgenootschap. De taak van den canonicus is, te onderzoeken hoe het Kerkrecht zoo geworden is als het is, en in welke opzichten het naar het wezen van het bijzondere kerkgenootschap gewijzigd behoort te worden.

Doorgaans rekent men het Kerkrecht tot de zg. practische Theologie en vat het op als eene wetenschap van gelijksoortig karakter als b.v. de Homiletiek en de Catechetiek, derhalve als eene theorie, door welke men voor de kerkelijke praktijk wordt gevormd. Meestal gebruikt men dan de benaming Ekklesiastiek en omschrijft deze zoo, dat aan eene theorie van kerkregeering, kerkorganisatie, kerkbestuur gedacht moet worden. Daargelaten, dat de naam Ekklesiastiek weinig kenmerkend of passend is en zeker minder juist dan de naam Kerkrecht, hebben wij bij het Kerkrecht met de kerkinrichting naar haar wezen of ideaal en naar haar werkelijk bestand te maken, dus niet alleen met de praktijk, maar ook met de theorie van de kerkinrichting. Het Kerkrecht als wetenschap omvat zoowel het „jus constitutum” als het „jus constituendum”.

Wat men met Ekklesiastiek bedoelt, behoort eigenlijk tot het „jus constituendum", dat in een handboek van Kerkrecht in eene inleiding op het „jus constitutum" behandeld kan worden. In het „jus constituendum" staat men stil bij de beginselen, welke het Kerkrecht moeten beheerschen en toetst het Kerkrecht daaraan. Zoo moet b. v. de canonicus van ons Kerkrecht vragen, of ons Kerkrecht bepaald op Christelijke, op Protestantsche en eindelijk op Gereformeerde grondslagen rust en er op wijzen, wanneer ons Kerkrecht met die beginselen in strijd is. Een Kerkrecht, dat niet aan de eischen van het „jus constituendum" beantwoordt, doet den bloei der kerk schade aan. Een goed canonicus moet een man zijn van uitgebreide theologische ontwikkeling en exegetische, historische en dogmatische kennis in zich vereenigen. Uit het boven gezegde vloeit voort, dat naar onze beschouwing het Kerkrecht niet thuis behoort bij de vakken, die betrekking hebben op de taak van den evangeliedienaar in de gemeente, zooals Katechetiek, Liturgiek, enz., maar in de Encyclopedie bij de bespreking van den tegenwoordigen toestand der Christelijke kerk, en dus naast de kerkelijke Statistiek behandeld moet worden.

2. De kerk treedt in den staat op als een zedelijk lichaam, met het recht zich binnen haar gebied zelfstandig te organiseeren en hare bepalingen in het leven te roepen, waaraan ieder lid der kerk gebonden is. Iedere kerk openbaart hare beginselen in haar Kerkrecht. De Roomsche kerk maakt voor haar Kerkrecht op gelijk gezag aanspraak als voor hare leer. Zij wil niet staat en kerk zooveel mogelijk van elkander scheiden, maar den staat aan het gezag der kerk binden. Zij huldigt het Papocaesarisme. De paus is de onfeilbare leeraar zoowel op het gebied van den godsdienst als van de moraal. Hij bepaalt wat men doen en laten moet in het openbare en private leven. Hij is souverein, leeraar, wetgever en richter. De Roomsche kerk is de katholieke kerk en ontkent het recht van bestaan van andere kerkgenootschappen. Rome's kerk „ist die Gemeinschaft der unter dem unsichtbaren Oberhaupte Christus und seinem sichtbaren Stellvertreter auf Erden mit gleichen Lehren und Heilsmitteln versammelten Gläubigen" (H. Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie, 1892, S. 512). Daar de Roomsche kerk naar Roomsch stand-

punt de eenige is, die den naam van kerk dragen mag, is het voor een Roomsch canonicus eene „contradictio in adjecto", van eene evangelische of protestantsche kerk te spreken (G. Phillips, Kirchenrecht, 1845 ff. I. S. 9). De gewichtigste bron voor het Roomsche kerkrecht is het „Corpus juris canonici" (uitgegeven o. a. door Richter, 1834, en door Friedberg, 1880), waarvan een exemplaar indertijd door Luther verbrand werd 10 Dec. 1520. Het oudste bestanddeel van het genoemde Corpus is het „Decretum Gratiani" (1150) en het jongste de „Extravagantes communes" (1483). Verder komen daarbij pauselijke bullen, de besluiten der conciliën, vooral die van het concilie van Trente (1545—1563) en de concordaten, d. z. de verdragen met de verschillende staten.

De protestantsche kerken maken voor hare inrichting noch aanspraak op onfeilbaarheid noch op de pretentie van een goddelijk instituut te zijn. Wij zeggen: De kerk is het Godsrijk niet en onderscheiden de kerk als zichtbaar instituut wel van de ideale gemeente of het lichaam van Christus, den kring der ware geloovigen. Vgl. Art. 27 onzer Geloofsbelijdenis. Men heeft wel eens beweerd, dat het geestelijk karakter der kerk in strijd is met het wezen van het Kerkrecht, dat kerk en Kerkrecht twee grootheden zijn, die elkander uitsluiten. Doch de daaraan ten grondslag liggende opvatting van de kerk is te dogmatisch en in strijd met de geschiedenis der kerk. De kerk treedt in de wereld, in de maatschappij op, en moet hare leden, die menschen in de wereld zijn, aan bepalingen binden, zullen alle dingen met orde geschieden. Men onderscheidt in het Kerkrecht of het „jus ecclesiasticum": jura circa sacra, d. z. rechten van den Staat, die de kerk betreffen. Men noemt deze jura circa sacra ook wel het jus majestaticum circa sacra. Hiertoe behooren *a*. het jus reformandi territoriale, het recht van den Staat te bepalen, of eene kerk in zijn midden geduld kan worden; *b*. het jus inspectionis saecularis, het recht kennis te nemen van bestaande kerkelijke inrichtingen, veranderingen goed te keuren (het placitum regium) of te verbieden (het jus cavendi); *c*. het jus advocationis sive tuitionis, het recht of de plicht, de kerk te beschermen of te verdedigen. Verder onderscheidt men de jura in sacra of het zuiver kerkelijke recht, dat ker-

kelijk van oorsprong en kerkelijk in werking is (origine et actu). Verkeerdelijk heeft men dit zuiver kerkelijk recht wel eens jus canonicum genoemd, omdat men onder het jus canonicum behoort te verstaan het Kerkrecht der Middeleeuwen van de Roomsche Kerk. Tot de jura in sacra behooren *a.* het jus confessionis, d. i. het recht der kerk hare levensbeginselen uit te spreken en omtrent het belijden daarvan zulke bepalingen te maken als haar geschikt voorkomt, *b.* het jus sacrorum, het recht haren eeredienst te regelen, *c.* het jus regiminis, het recht van bestuur en doelmatige inrichting, *d.* het jus sacerdotii, het recht hare leeraars aan te stellen, te kiezen, *e.* het jus reformationis, het recht hare instellingen te veranderen, *f.* het jus disciplinae et excommunicationis, het recht kerkelijk opzicht en tucht uit te oefenen, *g.* het jus docendi et examinandi en *h.* het jus bona administrandi, het recht van het beheer der kerkelijke goederen.

3. Ons ideaal van de verhouding tusschen kerk en staat moet dat van Cavour zijn: De vrije kerk in den vrijen staat. De verhouding tusschen beiden zij eene vriendschappelijke, doch eene onafhankelijke. Niet staat en godsdienst, maar wel staat en kerk moeten zooveel mogelijk van elkander gescheiden worden. Eene staatskerk verlangen wij niet, omdat de kerk dan licht komt onder de voogdij van den staat en wijl de staat tegenover al zijne burgers, van welke godsdienstige gezindte ook, in dezelfde verhouding moet staan. R. Rothe heeft zijn ideaal van de staats-kerkelijke ontwikkeling aldus willen verwezenlijkt zien, dat de kerk in den staat opging. A. Vinet daarentegen heeft de absolute scheiding tusschen beide machten voorgestaan in zijn geschrift: „Sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'église et de l'état", 1842.

Op verschillende wijzen heeft men in de protestantsche kerken over de verhouding van kerk en staat gedacht en die verhouding in bepaalde stelsels uitgedrukt. Het *territoriaalstelsel* is dat stelsel, volgens hetwelk de grenzen van het territorium ook die van de kerk zijn naar den regel: cujus regio, illius et religio (Hobbes, Thomasius). De vorst is dan de heer der kerk en stelt een kerkelijk bestuur (consistoriën) aan, dat uit geestelijken en leeken bestaat. Naar het *collegiale stelsel*, volgens hetwelk de kerk is een „collegium in civitate

erectum", is de kerk vrij om hare aangelegenheden te besturen. Verschillende schakeeringen zijn daarin mogelijk, *a.* het *consistoriaal-*, *b.* het *episcopaal-*, *c.* het *presbyteriaal-stelsel.* Het *consistoriaal*-stelsel wordt in de Luthersche kerk gevonden. Het jus in sacra wordt naar dat stelsel namens de landsregeering uitgeoefend door consistoriën en superintendenten, die zij benoemt. Het *presbyteriaal-stelsel*, dat zich door den invloed van Calvijn te Genève ontwikkelde, en verder in de Schotsche en de Gereformeerde kerk in 't algemeen, zoo b.v. ook in ons vaderland, is dat stelsel, volgens hetwelk het gezag berust bij de gemeente en uitgeoefend wordt door presbyters, uit haar midden en niet zonder haren invloed gekozen. Het *episcopaal-stelsel*, dat in de Engelsche Staatskerk gevonden wordt, is dat stelsel, volgens hetwelk de wettige landvorst opperbisschop der kerk is, omdat de vroegere bisschoppelijke macht tengevolge van de Hervorming op hem zou zijn overgegaan. Zwingli was een voorstander van het consistoriaal-stelsel. Een vereeniging van het consistoriaal- en presbyteriaal-stelsel vindt men in sommige streken van Duitschland, b.v. in de Pruisische Rijnprovinciën en in Westfalen. De oudste evangelische kerkorde is die van Homberg van 1526, die evenwel niet toegepast werd. Landgraaf Philips van Hessen heeft het eerst eene kerkorde uitgevaardigd in 1539. Oude, Nederlandsche kerkordeningen zijn na belangrijke voorbereidingen van het convent te Wezel van 1568, gegeven op de synoden, gehouden te Embden 1571, te Dordrecht 1574, 1578, te Middelburg 1581, te 's Gravenhage 1586, en te Dordrecht 1618—1619, welke kerkordeningen feitelijk evenwel nooit van algemeene geldigheid geweest zijn. Vgl. „De oude kerkordeningen" bijeenverzameld door C. Hooyer, 1865 en „Acta van de Nederlandsche synoden der zestiende eeuw" door Dr. F. L. Rutgers, 1889. Onze regeling van het kerkbestuur is presbyteriaal-synodaal. Vgl. Dr. G. J. Vos Az., „Nederlandsch-Hervormd Kerkrecht," 1896. De grondwet onzer Ned. Herv. Kerk is het Algemeene Reglement, dat in bijzondere reglementen wordt ontwikkeld en toegepast.

§ 6. **De Christelijke Dogmengeschiedenis.**

1. Het woord dogma wordt van af Plato en Xenophon gebruikt in den zin van een openbaar besluit, dat autoriteit

heeft (decretum). Vgl. Lk. 2 : 1, Hand. 16 : 4. In de Hellenistische litteratuur (Plutarchus, Diogenes Laërtius) worden de stellingen der wijsgeeren δόγματα genoemd. Sextus Empiricus stelde het δογματικῶς φιλοσοφεῖν tegenover het sceptisch empirisme en bedoelde met het eerste het aan het gezag der school gebonden philosopheeren (vgl. Kol. 2 : 20). De Stoïcijnen gebruikten het woord dogma in den zin van leerstelling, grondstelling (zie Marcus Aurelius, in Libro ad se ipsum, II, 13, III, 16), zooals ook de Latijnen decretum, placitum gebruikten (Cicero, Acad. quaest. IV, 9, Seneca, Epp. 94, 95). Aan dit spraakgebruik sloten de kerkvaders zich aan. Vgl. Suicerus, Thesaurus sub voce. Het kerkelijk spraakgebruik verstond onder dogmen de op theologische gronden rustende, kerkelijk erkende, met kerkelijk gezag bekleede leerstellingen. De Christelijke leer heet in het N. T. nergens δόγμα. Daarvoor worden gebruikt εὐαγγέλιον, κήρυγμα, λόγος of ὁδὸς τοῦ θεοῦ. Ef. 2 : 15 en Kol. 2 : 14 zijn δόγματα de Joodsche instellingen van de wet, waarvan Christus ons heeft bevrijd. In het dogma, zooals het in de Dogmatiek en de Dogmengeschiedenis voorkomt, zien wij allereerst een sociaal element. Eene meening van een particulier persoon, hoe voortreffelijk deze ook moge zijn, is geen dogma. Eene kerkelijke gemeenschap, hetzij van grooteren of kleineren omvang, moet haar gevoelen over een bepaald punt der leer officieel hebben uitgesproken en aan haar gevoelen een kerkelijk cachet hebben gegeven, zal haar gevoelen zich tot den rang van een dogma hebben verheven. Verder merken wij in het dogma op een wetenschappelijk, intellectueel bestanddeel. Hoe hoog wij de beteekenis van de practijk voor de vaststelling van het dogma aanslaan — men wilde eenen strijd beslechten, eene scheuring voorkomen, dwalingen wegnemen, ketterijen bestrijden —, niet te ontkennen is, dat vooral intellectueele of wetenschappelijke motieven tot de vorming van het dogma hebben medegewerkt. In het dogma openbaart zich de invloed van het menschelijke denken over de Christelijke geloofswaarheid. Elk dogma is eene poging der kerk om hare eenheid in het geloof en hare inrichting uit te spreken en te bewaren. Als menschelijke formuleering van eene geloofswaarheid is dus ieder dogma gebrekkig en moeten wij bij de beoordeeling daarvan de kern wel van de schaal onder-

scheiden. Het was reeds MARCELLUS VAN ANCYRA († circa 373), die dit aldus uitdrukte: *τὸ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης.* Het dogma heeft naast eenen objectieven ook eenen subjectieven factor.

2. Het vak, dat wij gewoonlijk Dogmengeschiedenis noemen, heet in onze Wet op het Hooger Onderwijs: „Geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst", wat niet geheel hetzelfde is. Bij de tweede omschrijving is de kring ruimer getrokken dan bij de eerste en wordt het kerkelijk woord dogma vermeden. Onder leerstellingen van den Christelijken godsdienst verstaat men niet alleen de dogmata der verschillende kerken of kerkgenootschappen, maar ook de gevoelens van secten en grootere of kleinere, niet-kerkelijke kringen. Deze verandering van naam hangt samen met de verandering in onze Wet op het Hooger Onderwijs van de „Geschiedenis der Christelijke kerk" in de „Geschiedenis van het Christendom." Het komt ons evenwel voor, dat het gewenscht is, ons aan den naam *Dogmengeschiedenis* te houden, omdat, wanneer wij spreken van de Geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst, wij als vanzelf komen op het terrein van de Geschiedenis der Theologie en deze twee vakken niet helder van elkander onderscheiden.

De Dogmengeschiedenis is de Geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling van het kerkelijk leerbegrip. Zij gaat uit van het N. T., maakt gebruik van de resultaten der Theologie des N. V., doet ons zien, hoe de dogmata van lieverlede ontstonden, welke factoren daartoe medewerkten en welke ontwikkeling de dogmata in den loop der tijden hebben doorgemaakt. Zij teekent de personen van beteekenis, die op de vorming der dogmata van invloed geweest zijn als Athanasius, Augustinus, Thomas Aquinas, Petrus Lombardus en laat datgene wat in het dogmatisch leven werkelijk op den voorgrond stond, ook in 't licht treden, terwijl het bijkomstige meer op den achtergrond geplaatst wordt. Zal de Dogmengeschiedenis werkelijk geschiedenis zijn, dan kan men daarin niet de afzonderlijke Loci van de Dogmatiek één voor één behandelen. Anders worden het gelijksoortige en het gelijktijdige van elkander gescheiden. Er zijn wel tijden geweest, dat b. v. de Christologische of de Soteriologische vraagstukken bijzonder op den voorgrond

traden, doch geen tijden dat alleen Christologische of Soteriologische kwesties aan de orde gesteld werden. Nooit mag de geschiedenis in het keurslijf van een schema worden geperst.

3. Men moet wel toezien, in elken anderen vorm van het leerbegrip, in ieder verschil van uitdrukking en voorstelling terstond eene verminking van de leer, eene verbastering te zien op grond van de valsche onderstelling, dat in de Dogmatiek geen andere terminologie dan de Bijbelsche zou mogen worden toegelaten. Men mag b. v. niet de leer aangaande de erfzonde, erfschuld, sacramenten, verwerpen, omdat deze uitdrukkingen niet in den Bijbel voorkomen. De Bijbel geeft wel dogmatische stof, maar geen dogmata. Maar evenmin mag men in den boezem der kerk slechts eene gestadige, gezonde ontwikkeling van de waarheid aannemen en niet willen toegeven, dat naast de gezonde ontwikkeling ook veel verkeerds of ziekelijks kan zijn ontstaan. Bij de ontwikkeling van het dogma moeten wij letten op formatie, deformatie en reformatie.

Groot verschil van standpunt bij de behandeling van de Dogmengeschiedenis bestaat tusschen Roomschen en Protestanten. Volgens de Roomsche behandeling van de Dogmengeschiedenis is het dogma voortdurend gevormd onder de leiding van Gods Geest en is het verkeerde onder den vorm van ketterij daaruit verwijderd, zoodat men hier van eene ontwikkeling van het dogma in den eigenlijken zin des woords niet spreken kan. Zooals naar Roomsche opvatting de kerk zich altoos is gelijk gebleven, zoo ook hare leer. Het dogma is: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (Vincentius Lerinensis, Commonit. pro cathol. fidei antiq. et auctoritate). De Roomsche opvatting van de Dogmengeschiedenis heeft geen oog b. v. voor den grooten invloed van het Hellenisme of den Griekschen geest op de formatie van het dogma, die elementen, welke met het oorspronkelijk wezen van het Christendom in strijd zijn, in de Dogmatiek heeft gebracht. Naar de Protestantsche opvatting van dogma en Dogmengeschiedenis moet het ontwikkelde dogma telkens aan de Heilige Schrift worden getoetst en het dogma kan slechts kerkelijk zijn, voorzoover zijn inhoud strookt met de gegevens der Heilige Schrift, al behoeft een dogma niet

woordelijk en letterlijk in de Heilige Schrift te worden gevonden.

Men mag de Dogmengeschiedenis niet als een aanhangsel of een stuk van de Geschiedenis of van de Dogmatiek behandelen, zooals in den tijd van en na de Hervorming geschiedde, maar men mag haar wel als eene voorbereiding voor de Dogmatiek beschouwen. De Christelijke Dogmatiek moet op degelijke, historische grondslagen rusten. Een dogmaticus, die geen grondige studie van de Dogmengeschiedenis gemaakt heeft, is ongeschikt voor zijne taak. De Dogmengeschiedenis vormt in de Encyclopedie der Christelijke Theologie ongezocht den overgang van het historisch tot het wijsgeerig deel.

4. De oude kerk dacht niet aan datgene wat wij Dogmengeschiedenis noemen. Zij telde wel de ketterijen op en bestreed die, zooals wij dat zien in de werken tegen de ketters van Ireneus, Epiphanius, Theodoretus en in de kerk der Middeleeuwen van Petrus Siculus en Photius, maar het kwam toen niet tot eene Dogmengeschiedenis. De Hervormers waren wel genoodzaakt tot historische onderzoekingen, omdat zij het bewijs moesten leveren, dat de Hervorming de voortzetting van het oorspronkelijk Christendom was, waarvan Rome's kerk in leer en leven was afgeweken. Zoo verzamelden zij historische stof. Dogmenhistorisch materiaal vindt men ook in de Maagdenburgsche centuriën, bij JOH. GERHARD, Loci theologici, 1609—1629, en de Roomsche dogmatici L. THOMASSIN, Dogmata theologica, 1684—1689, en PETAVIUS, Opus de theologicis dogmatibus, 1700. Voor de kerken der Hervorming evenwel en het geslacht, dat in de eeuw na de Hervorming leefde, was er geen drang zich aan bepaalde dogmenhistorische studiën te wijden. Men deed nog geen onderzoek naar den oorsprong en het verleden van zijne belijdenis en liet de dogmatische archieven met rust. De dogmata stonden nog niet geobjectiveerd buiten de dogmatici. Eerst toen de orthodoxie Scholastiek geworden was en uit reactie hiertegen eenerzijds het Piëtisme en andererzijds het Rationalisme tegen het overheerschend gezag van het dogma in verzet kwamen, werden de voorstanders van beide richtingen geprikkeld naar den oorsprong van de dogmata onderzoek te doen. De Piëtisten trachtten aan te toonen, hoe dwaas het was, de geloofsformuleeringen der dogmata boven of althans naast het evangelie

te stellen. GOTTFRIED ARNOLD wilde daarom in zijne „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie", 1699 ff., bewijzen, dat de Christelijke waarheid niet alleen in de officieele kerken, maar ook bij de ketters gevonden werd. De Rationalisten hadden bij hunne dogmenhistorische studiën niet alleen wetenschappelijke motieven, maar ook de bedoeling om het gezag der dogmata te bestrijden. Het ontbrak evenwel het Rationalisme aan het orgaan der waardeering van de dogmata. Men waardeerde het dogma niet, omdat men vervreemd was van het geloof, dat in het dogma uitgedrukt was. Men betreurde de vaststelling der dogmata vanwege de scheuring, die zij had teweeggebracht. Vgl. Prof. VAN RHIJN, Theol. Stud. 1891, bl. 362. De eerste behandeling van de Dogmengeschiedenis als een afzonderlijk vak van wetenschap is van S. G. LANGE (Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehre der Christl. Kirche, 1 Th. 1796), wiens werk onvoltooid gebleven is. LANGE behandelde slechts den oudsten tijd van de geschiedenis van het Christendom tot en met Ireneus. Na eene inleiding over de algemeene oorzaken van de uitbreiding der leer van het Christendom staat hij stil bij: Christus en zijne apostelen, de apostolische vaders, Justinus Martyr, den onbekenden schrijver van den Dialogus cum Tryphone, Athenagoras, Tatianus, Theophilus en Ireneus. W. MÜNSCHER, wiens „Handbuch der Chr. Dogmengeschichte", 1797, ff. geheel de eigenaardigheid van zijnen tijd vertoont, schreef zijn boek in eenen practisch-rationalistischen geest. Zijn werk loopt tot 604, het sterfjaar van Gregorius den Groote. Hij verdeelde de stof naar de loci der Dogmatiek en paste aldus de zg. locaalmethode toe, waardoor de historische ontwikkeling der dogmata niet goed in het oog werd gevat. Deze methode is ook door F. C. BAUR (Lehrbuch der Chr. Dogmengeschichte, 1847) en door K. R. HAGENBACH (Lehrbuch der Chr. Dogmengeschichte 1840, 6. Aufl. bearbeitet van H. BENRATH, 1889) gevolgd. Met deze methode hebben F. NITZSCH (Grundriss der christl. Dogmengeschichte, 1870) en G. THOMASIUS (Die Christliche Dogmengeschichte, 1874, 1876) aanvankelijk gebroken. THOMASIUS heeft den geheelen inhoud der Dogmengeschiedenis uit dit oogpunt gerangschikt, dat bepaalde centraaldogmen in de verschillende perioden der geschiedenis op den voorgrond treden, waarom de andere dogmata zich groe-

peeren. Maar het meest consequent is deze methode vaarwel gezegd door A. Harnack in zijn „Lehrbuch der Dogmengeschichte", 3 Bde., 1886—1890, 3e druk 1894, 1897, en door A. Dorner in zijn „Grundriss der Dogmengeschichte. Entwickelungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen", 1899. Wat de geestesrichting van de jongste beoefenaars der Dogmengeschiedenis betreft, kunnen wij onderscheiden: A. De school van Schleiermacher en Neander, waartoe behooren L. F. O. Baumgarten Crusius († 1843), K. R. Hagenbach († 1874) en F. K. Mejer († 1841). Volgens deze school zijn de dogmatische opvattingen de ontwikkeling van het door Christus aan de menschheid geschonkene nieuwe leven. B. De Tubingsche school van F. C. Baur († 1860), die onder den invloed van de wijsbegeerte van Hegel stond. Volgens deze school is de Dogmengeschiedenis de wetenschappelijke voorstelling van de volgens de wet der innerlijke noodzakelijkheid zich ontwikkelende idee des Christendoms [1]). C. De confessioneele of nieuw-orthodoxe school, waartoe behooren Th. Kliefoth, H. Schmid, K. F. A. Kahnis († 1888), G. Thomasius († 1875) en R. Seeberg. Volgens deze school is de Dogmengeschiedenis het ontwikkelingsproces van de in de Heilige Schrift geopenbaarde waarheid en eindigt met de vaststelling van het leerbegrip in de onderscheidene kerken. Vgl. Prof. Van Rhijn, Theol. Stud. 1891, bl. 364, 1900, bl. 58.

A. Harnack neemt eene eigene plaats onder de beoefenaars van de Dogmengeschiedenis in en verdient eene afzonderlijke beschouwing. Deze Berlijnsche Hoogleeraar houdt streng vast aan de katholieke beteekenis van het woord dogma, als de kerkelijk vastgestelde leer of grondstelling, waarin de kerk hare geloofswaarheid heeft geformuleerd. Hij verwijdert daarom uit zijne Dogmengeschiedenis alle leerstellingen als die van de apokatastasis of van de kenosis van Christus, die

---

[1]) De Hegelianen scheidden zich spoedig in eene rechter- en linkerzijde. Ph. K. Markeineke (Christliche Dogmengeschichte, herausgegeben von Matthias und Vatke, 1849), J. A. Dorner (Die Entwickelungsgeschichte der Lehre van der Person Christi, 1845—1853), die mede onder den invloed van Schleiermacher stond, F. C. Baur (Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, 1847, 3. Aufl. 1867, en zijne Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte, herausgegeben von F. Baur, 3 Th. 1865—1868) en D. F. Strauss (Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 2 Bd. 1840).

geen kerkelijk cachet hebben verkregen. Zulke leerstellingen behooren volgens hem thuis in eene geschiedenis van de Theologie, welke met nadruk van de Dogmengeschiedenis onderscheiden moet worden. Streng consequent houdt HARNACK deze stelling niet vast, wat ook zeer bezwaarlijk is. HARNACK beschouwt het als de taak van de Dogmengeschiedenis, het ontstaan van het dogmatisch Christendom te beschrijven en de ontwikkeling daarvan aan te duiden. De geschiedenis van het ontstaan is geëindigd, wanneer een goed geformuleerde geloofsregel tot „articulus constitutivus ecclesiae" verheven en als zoodanig algemeen in de kerk aangenomen is. Dit is geschied bij den overgang van de 3e tot 4e eeuw, toen de Logosleer ontwikkeld was. De ontwikkeling van het dogma is in abstracto onbegrensd, in concreto evenwel gesloten, want *a*. de Grieksche kerk verklaart, dat haar dogmensysteem, sedert het eind van den beeldenstrijd ontwikkeld, voltooid is; en *b*. de Roomsche kerk laat wel de mogelijkheid van de formuleering van nieuwe dogmen open, maar zij heeft reeds op het Trentsch concilie en nog meer op het Vaticaansch concilie hare dogmata wezenlijk op politieke gronden en als eene rechtsordening gevormd, die vooral gehoorzaamheid, en in de tweede plaats een bewust geloof verlangden. De Roomsche kerk zou daarmede de oorspronkelijke motieven van het dogmatisch Christendom hebben prijs gegeven en geheel nieuwe daarvoor in de plaats hebben gesteld, weinig meer dan den schijn van het oude behoudend. De oorspronkelijke behoefte van het dogmatisch Christendom was, aan de Heilige Schrift evenals aan de mondelinge overlevering voor een wetenschappelijk-apologetisch doel geloofsstellingen of regels te ontleenen, die handelden over God, de wereld en den weg des heils en deze samenstelling als het kort begrip van het Christelijk geloof te proclameeren, waarvan de geloovige erkenning van ieder mondig lid der kerk geëischt werd en dat tegelijk de voorwaarde was voor de zaligheid.

De evangelische kerken — zegt HARNACK — hebben een groot gedeelte van de formuleering van het dogmatisch Christendom overgenomen en hebben ze evenals de Roomsche kerk uit de Heilige Schrift trachten te bewijzen. Zij hebben evenwel de autoriteit der Heilige Schrift anders opgevat, met de overlevering als bron van geloofsleer afgedaan en vooral

eene opvatting van den Christelijken godsdienst voorgestaan, die zich direct beroept op het goed verstane woord Gods. Hierdoor zou gebroken zijn met de oude dogmatische opvatting van het Christendom.

Deze opvatting van het begrip dogma is gebrekkig en onjuist. F. Loofs zegt terecht in zijne „Leitfaden der Dogmengeschichte", 1893, S. 6: „Harnack's Dogmengeschichte ist eine mit Genialität in einen grösseren Zusammenhang gestellte Monographie über die Entstehung und Entwickelung des Dogmas des vierten Jahrhunderts." Harnack vat het begrip dogma te eng op, nl. in den katholieken zin des woords, als hij schrijft: „Das alte Dogma gab sich als unfehlbar, ja es war nur Dogma, sofern es mit diesem Anspruch auftrat. Also sind die Formulirungen des Protestantismus des 16. Jahrhunderts keine Dogmen" (III, 588). Beter formuleert Loofs het begrip dogma (S. 7), als hij zegt, dat kerkelijke dogmen die geloofsregels zijn, welker erkenning eene kerkelijke gemeenschap van hare leden of ten minste van hare voorgangers nadrukkelijk vraagt. In hoofdzaak definieert ook zoo R. Seeberg het begrip dogma (Dogmengeschichte, S. 1). G. Krüger (Was heisst und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte, 1898, S. 8) zegt: „Kirchliche Dogmen sind mit dem Anspruch auf unbedingte Gültigkeit auftretende Lehrsätze, in denen die Kirche die wesentlichen Wahrheiten des christlichen Glaubens auszudrücken gemeint hat." Eene fout zoowel bij Harnack als bij Loofs is, dat zij het kerkelijk leerbegrip niet willen verklaren uit de Theologie van Paulus of die van Johannes. Te eenzijdig zoeken zij op voetspoor van E. Hatch (The influence of Greek idees and usages upon the Christian Church, 1890) het Christelijk dogma te verklaren uit de Grieksche beschaving en wijsbegeerte. Te scherp stellen zij de tegenstelling voor tusschen de Bergrede en het Nicenum met zijne metaphysische Christologie. Het Montanisme toch onderstelt het evangelie van Johannes en Marcion en Augustinus de brieven van Paulus. Reeds Paulus heeft door het Hellenistisch element, dat in zijne Theologie valt waar te nemen, de overbrenging van het evangelie op Griekschen bodem voorbereid.

5. Wanneer men de Dogmengeschiedenis in perioden verdeelen zal, moet men er zich eerst rekenschap van geven,

niet alleen, vanwaar men de Dogmengeschiedenis beginnen zal, òf met òf na de prediking van Christus en Zijne apostelen, maar ook tot hoever men ze door laat loopen. Geeft men eene „Geschiedenis der leerstellingen van den Christelijken godsdienst", dan moet deze geschiedenis doorloopen tot op den tegenwoordigen tijd. Zoo doen HAGENBACH en A. DORNER (zie bl. 151). Wanneer men daarentegen eene Dogmengeschiedenis in den eigenlijken zin des woords geeft, d. i. eene geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling van het dogma, moet zij eindigen, wanneer die ontwikkeling haar beslag heeft gekregen en de kerk hare dogmen officieel heeft vastgesteld. In de Oostersche kerk eindigen wij dus met het 6e oecumenische concilie, dat van Constantinopel (680), in de Westersche, Roomsche kerk met het Vaticaansche concilie van 1870, in de Luthersche kerk met de vaststelling van de Formula concordiae (1580) en in de Gereformeerde kerk met de besluiten van Dordrecht van 1618, 1619.

Natuurlijk kan de periodenverdeeling van Kerk- en Dogmengeschiedenis niet dezelfde zijn. Wel staat de ontwikkeling van de leer in verband met de geschiedenis van de kerkinrichting, van den eeredienst, enz., maar niet altijd oefent hetzelfde verschijnsel tegelijkertijd invloed uit op meer dan een gebied. De Ariaansche strijd b. v. valt wel in het tijdvak van Constantijn, maar is niet door Constantijn veroorzaakt, met wien de Kerkgeschiedenis eene nieuwe periode aanvangt. Het Ariaansche gevoelen kwam voort uit de aan het Sabellianisme tegenovergestelde Origenistische denkwijze. HAGENBACH neemt in de Dogmengeschiedenis vijf perioden aan: 1. Van den apostolischen tijd tot den dood van Origenes (70—254), den tijd der Apologetiek. 2. Van den dood van Origenes tot Johannes Damascenus (254—730), den tijd der Polemiek. 3. Van Johannes Damascenus tot den tijd der Hervorming (730—1517), den tijd der Systematiek, Scholastiek in den ruimsten zin des woords. 4. Van de Hervorming tot de opkomende philosophie van Leibniz-Wolf (1517—1720), den tijd der polemisch-kerkelijke Symboliek of der confessioneele tegenstellingen. 5. Van het jaar 1720 tot op onzen tijd, den tijd der kritiek, bespiegeling en tegenstellingen tusschen gelooven en weten, wijsbegeerte en Christendom, rede en openbaring en van het streven naar eene verzoening van

de tegenstellingen. HAGENBACH is van oordeel, dat wij de vierde periode eigenlijk beter met 1521 dan met 1517 kunnen aanvangen, daar 1521 het jaar is van de uitgaaf van Melanchthon's Loci of met 1530, het jaar van de overreiking van de Augsburgsche confessie. Maar men kan volgens hem 1517 behouden, omdat reeds de 95 stellingen van Luther eene dogmatische beteekenis hadden. BAUR had de Dogmengeschiedenis in drie hoofdperioden verdeeld, die der oude geschiedenis, der Middeleeuwen en der nieuwe geschiedenis, en elk dezer perioden wederom in twee tijdperken. In de oude geschiedenis zou met het concilie van Nicea, in de Middeleeuwen met de Scholastiek en in de nieuwe geschiedenis, die met de Hervorming aanvangt, met het begin der 18e eeuw een nieuw tijdperk zijn begonnen. Zooals gezegd is, onderscheidt HARNACK twee tijdperken, het ontstaan en de ontwikkeling van het dogma. Het eerste tijdperk zou tot 300 loopen. LOOFS spreekt in zijn eerste hoofddeel over het ontstaan van het kerkelijk leerbegrip in de Christenheid (tot circa 200). Zijn eerste rustpunt is 200, omdat men toen feitelijk de apostolische „regula fidei" had en de apostolische Schriftcanon en het apostolisch leerambt van de bisschoppen op grond van successie gegeven waren. In het tweede hoofddeel handelt hij over de ontwikkeling van de katholieke kerkleer op Alexandrijnschen grondslag tot de voleinding van het Grieksch-orthodoxe stelsel; in het derde over de uitbreiding van de oud-kerkelijke geloofsleer in het Roomsch-Katholicisme, en in het vierde over de zuivering van de katholieke geloofsleer op grond van het evangelie in het Protestantisme. In het jongste handboek der Dogmengeschiedenis van A. DORNER vinden wij de volgende afdeelingen: A. De tijd der apostolische vaders in aansluiting aan den apostolischen tijd. B. De tijd der apologeten. C. De tijd der ontwikkeling van het Christologisch-trinitarisch dogma tot Johannes Damascenus. D. De ontwikkeling der leer in de Westersche kerk tot de Hervorming (het Christendom onder Roomschen en onder Roomsch-Germaanschen invloed). E. De Christelijke leerontwikkeling tot op heden (het Christendom vooral onder den Germaanschen, den Germaansch-klassieken en den modernen vorm in het Protestantisme).

6. Wij merken nog ten slotte op, dat men tusschen alge-

meene en speciale Dogmengeschiedenis onderscheid pleegt te maken. Beter handelt men, wanneer men van de algemeene Dogmengeschiedenis en van bijzondere monographiën op het gebied der Dogmengeschiedenis spreekt. De eerste bepaalt zich tot alle theologische leerstellingen als die betrekking hebben op de Theologie, de Christologie, de Anthropologie, de Hamartiologie, de Soteriologie, de Ecclesiologie en de Eschatologie en in de bijzondere monographiën staat men stil bij bijzondere dogmen. Bij de uitgebreidheid van de stof der Dogmengeschiedenis is het noodzakelijk, dat hij, die het geheel der Dogmengeschiedenis behandelt, gebruik maakt van de resultaten dergenen, die een bepaald gebied der Dogmenhistorie grondig en uit de bronnen hebben onderzocht. Zoo behandelden F. C. BAUR Die christliche Lehre von der Versöhnung, 1838, en Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 1841—1843, J. A. DORNER Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. 1846—1856, A. RITSCHL Die christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. 1882, G. TEICHMÜLLER Geschichte des Begriffs der Parusie, 1873, S. DAVIDSON The doctrine of last things contained in the New-Testament, compared with the notions of the Jews and the statements of the church creeds, 1882, C. F. NÖSGEN, Geschichte der Lehre vom heiligen Geist, 1899. Vgl. o. a. de litteratuur bij HAGENBACH, Encyklopädie, 1889, S. 372, 373.

HET WIJSGEERIG DEEL DER THEOLOGIE.

§ 1. **De Theologie des Nieuwen Verbonds.**

1. Wij spreken met opzet niet van de Bijbelsche Theologie, maar van de Theologie des Nieuwen Verbonds, omdat de eerste ook de Theologie des Ouden Verbonds in zich sluit. Naar onze opvatting van de Encyclopedie der Christelijke Theologie, volgens welke zij alleen met den Christelijken, niet ook met den Israelietischen godsdienst te maken heeft, moeten wij de Theologie des Ouden Verbonds hier buitensluiten. Wij zijn zelfs geneigd, de stelling uit te spreken, dat de Theologie des Ouden Verbonds moet opgaan in de Geschiedenis van den Israelietischen godsdienst. Men kan slechts van de Theologie van enkele profeten spreken, b. v. van Ezechiël, doch ook slechts ten deele. Maar het is onmogelijk eene Theologie te leveren b. v. van de aartsvaders, of Mozes of David. In onderscheiding van velen brengen wij de Theologie des N. V. tot het wijsgeerig, niet tot het historisch deel in de Encyclopedie der Christelijke Theologie. De stof van de Theologie des N V. is niet historisch, maar dogmatisch of wijsgeerig van aard. De beginselen, in de Theologie des N. V. te vinden, getuigen van eenig wijsgeerig nadenken over de verhevenste problemen op het gebied van het geloofs- en zedelijke leven. Men zegt wel, dat wij bij de Theologie des N. V. streng historisch of objectief tewerk moeten gaan. Doch al nemen wij bij de behandeling van de verschillende leertypen de historische volgorde in acht, dit neemt niet weg, dat daarmede het vak zelf niet van historischen aard wordt.

Streng objectief moet onze methode van behandeling zijn. Eigen meeningen moet men buitensluiten en de uitspraken van Jezus en zijne apostelen moet men weêrgeven zooals zij zijn. Kritiek op de verschillende leertypen is in de Theologie des N. V. niet geoorloofd.

2. De Theologie des N. V. is die theologische wetenschap, welke de geloofs- en levensbeschouwing van Jezus en de apostelen, voorzoover wij die uit de Boeken des N. V. kennen, zoo objectief mogelijk, historisch en genetisch tracht uiteen te zetten. Zij legt den nadruk zoowel op de eenheid als op het verschil in geloofs- en levensbeschouwing van de bedoelde personen. Hoewel de Theologie des N. V. van die des O. V. moet onderscheiden worden en eene afzonderlijke behandeling van beide vakken noodzakelijk is, moet toch de Theologie des N. V. rusten op die des O. V. De N. T.ische begrippen als openbaring, verkiezing, verzoening, verlossing, rechtvaardiging, heiliging, genade, barmhartigheid, vrede, Zoon Gods, Christus, Zoon des menschen, kan men niet verstaan, wanneer men de Oud-Testamentische grondslagen daarvan niet kent. Ook moet men acht slaan op de ontwikkeling van de Theologie des O. V. in de Theologie van de synagoge. Noodig is dit b. v. bij de verklaring van vele plaatsen uit de synoptische evangeliën, waar Jezus optreedt tegen de gerechtigheid van de Farizeërs, maar vooral bij de Paulinische Theologie. Paulus was een leerling der rabbijnen en volgde ook als Christen-schrijver vaak de rabbijnsche dialectiek. Daarenboven bleef de Theologie der rabbijnen hem ook als Christen bij en oefende naast de Grieksche wijsbegeerte, b. v. die van Philo, invloed op zijn denken uit. Terecht begint dan ook H. J. Holtzmann in zijn „Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie," 1897, na eene inleiding over het vak zelf, de litteratuur, de ontwikkelingsgeschiedenis en de methode van het vak, met „Die religiöse und sittliche Gedankenwelt des gleichzeitigen Judenthums" en behandelt daarin het latere Jodendom, Farizeïsme en Sadduceïsme, de schriftgeleerden en de overlevering (het onderwijs van het volk, wet en overlevering, uitlegging van de wet), het theologisch systeem der synagoge, God en Zijne openbaring, de engelen, den mensch en de zonde, de tusschenwezens), de Messiaansche Dogmatiek (de na-exilische leer van den Messias, de eschatologie van het latere Jodendom,

de Messias der schriftgeleerden) en de Alexandrijnsche Theologie (de LXX, het Alexandrijnsche stelsel, de allegorische interpretatie, de Logosleer, de anthropologie van Philo en het Esseïsme). Eerst daarna gaat hij over tot de verkondiging of de prediking van Jezus.

3. Wanneer men over de geloofs- en levensbeschouwing van Jezus en zijne apostelen handelen zal, moet men zich tevoren behoorlijk rekenschap geven van de bronnen, welke men daarvoor zal bezigen. De kennis van de prediking van Jezus moet men hoofdzakelijk putten uit de evangeliën Deze evangeliën evenwel werden met een stichtelijk, niet met een wetenschappelijk, historisch doel geschreven en dragen sterk den stempel van de geestesrichting der schrijvers. Ieder evangelist teekende het beeld van Jezus, zooals hij zich daarvan eene voorstelling had gemaakt en liet Jezus spreken, gelijk hij meende, dat Jezus gesproken kon hebben. Van hunne bronnen maakten de evangelisten een vrij en zelfstandig gebruik en vulden die somtijds uit de overlevering aan. Evenals het onmogelijk is, een leven van Jezus te teekenen, dat aan de eischen der wetenschap voldoet, even onmogelijk is het, van Jezus' prediking een duidelijk en volledig overzicht te geven. Daarbij komt, dat Jezus in het Arameesch gesproken heeft en wij van zijne woorden slechts eene Grieksche reproductie hebben. Het Johannes-evangelie bevat wel de noodige gegevens voor de kennis van de Johanneïsche theologie, maar minder voor de kennis van den persoon en de prediking van Jezus zelven. De eigenaardige historiographie van den vierden evangelist is daarvan de oorzaak. Wat nu de prediking van Jezus betreft, kunnen wij bij de beschouwing daarvan handelen over Jezus' verhouding tegenover de wet, zijne beschouwing aangaande God en mensch, het rijk Gods, zijn leer van den Messias en zijne eschatologie.

Wanneer men spreken zal over de Paulinische Theologie, moet men zich ook hier tevoren eerst rekenschap geven, welke bronnen men daarvoor gebruiken kan. De Handelingen der apostelen geven ons daarvoor niet veel materiaal, omdat de redactor van dat boek de reden van Paulus evenals die van de andere apostelen vrij samenstelde, al kan hij ook hier en daar zich van goede historische gegevens hebben bediend. Het standpunt van den redactor der Handelingen was dat van

de katholieke kerk, die de verschilpunten tusschen de apostelen zooveel mogelijk op den achtergrond stelde en ze liefst in éénen geest liet spreken. Dit springt b. v. in het oog, wanneer wij Hand. 15 met Gal. 2 vergelijken. Uit de Handelingen der apostelen leeren wij wel de beschouwingen en de geestesrichting van de gemeente kennen, die op het vulgaire heidensch-Christelijk standpunt van het einde der 1e eeuw stond, maar niet de Theologie van een Paulus of van een Petrus. Voor de kennis van de Paulinische Theologie moeten wij ons bedienen van de Paulinische brieven. Dat men zich tevoren behoorlijk rekenschap moet geven, welke brieven men voor de Paulinische Theologie zal gebruiken, en tot vaste resultaten aangaande de echtheidskwestie moet gekomen zijn, spreekt vanzelf. Heeft men o. a. op grond van de Soteriologie en de Ekklesiologie van Ef. en Kol. bezwaar, deze brieven aan Paulus toe te kennen, dan behandele men ze afzonderlijk. Hetzelfde geldt van den tweeden brief aan de Thessalonikers met het oog op de eschatologie. Men moet evenwel de mogelijkheid van eene ontwikkeling van de Paulinische Theologie niet buitensluiten. Paulus kan zijne Theologie, o. a. in verband met de dwaalleeraars, met wie hij in aanraking kwam, gewijzigd hebben. Eene ontwikkeling in zijn denken ook op grond van rijpere levenservaring mogen wij à priori bij hem aannemen. Bij de meeste beoefenaars van de Bijbelsche Theologie staat dat vast van Paulus' leer aangaande de parousie of de wederkomst van Christus, die hij eerst aanstaande achtte, maar die hij later, b. v. in den brief aan de Filippiërs, niet meer dacht te beleven.

Voor eene juiste beschouwing van de Paulinische brieven evenals van de andere in het N. T. bewaarde mag men niet uit het oog verliezen, dat zij niet geschreven zijn om eene bepaalde Theologie te leveren, niet met theoretische oogmerken, maar dat zij gelegenheidsgeschriften zijn en een overwegend practisch doel hebben. Van de Paulinische brieven is de brief aan de Romeinen de eenige, waarin de schrijver eenige theologische grondlijnen trekt. Brieven als die aan de Thessalonikers geven ons weinig stof voor de kennis van Paulus' geloofs- en levensbeschouwing, tenzij voor zijne eschatologie. In de Paulinische Theologie kan men stilstaan bij Paulus' anthropologie, zijne beschouwing aangaande de wet,

zonde en verderf, zijne Christologie en Soteriologie, zijne leer aangaande de gerechtigheid Gods (geloof, rechtvaardiging, enz.), aangaande den Heiligen Geest, de heiliging, de vrijheid van den mensch, de verkiezing en voorbeschikking, zijne leer aangaande de kerk, doop, avondmaal en zijne eschatologie. Het deutero-Paulinisme, b. v. dat van de Pastoraalbrieven, vindt zijne natuurlijke plaats na het Paulinisme. De brief aan de Hebreërs verdient eene afzonderlijke beschouwing, omdat daarin een Alexandrijnsch Christen aan het woord is. Men moet hierbij achtgeven op het theologisch standpunt van den schrijver van dien brief (zijne verhouding tot het Joden-Christendom, tot het Paulinisme en tot de Alexandrijnsche Theologie). Daarna beschouwe men zijne heilsleer (Jezus Christus als hoogepriester, zijn hoogepriesterlijk werk, den heilsweg). Enkele katholieke brieven (de twee brieven van Petrus, de brief van Judas en die van Jakobus), die het practisch-universalistisch standpunt der katholieke kerk vertegenwoordigen, moeten daarna afzonderlijk beschouwd worden. Groot is evenwel niet de oogst, welken men uit die brieven voor de Theologie des N. V. verkrijgt. De brief van Judas en de tweede van Petrus hebben weinig theologische waarde. Aan den betrekkelijk kleinen brief van Jakobus en den eersten van Petrus kan men onmogelijk eene Jakobeïsche of Petrinische Theologie ontleenen. De theologische beteekenis van den brief van Jakobus is vooral gelegen in 2 : 14—26 over de verhouding tusschen geloof en werken. Methodisch onjuist is evenwel eene Jakobeïsche leer van de verkiezing te zoeken in plaatsen als 1 : 18, 2 : 5. Dat de schrijver van 1 Petr. zijne lezers, die aan vervolgingen blootstaan, tot getrouwheid en ook tot de hoop opgewekt, is niets bijzonders. Had een andere auteur onder soortgelijke omstandigheden als die van 1 Petr. geleefd, dan zou hij in denzelfden geest geschreven hebben. Men heeft daarom geen recht, om op grond van 1 Petr. den schrijver daarvan als den apostel der hoop bij uitnemendheid voor te stellen. De nadruk, welken de schrijver van 1 Petr. op de hoop legt, is gelegen in de tijdsomstandigheden van den brief, niet in de Theologie van den schrijver. Het is een ijdel pogen, van de Theologie der Apocalypse van Johannes te spreken, want deze Apocalypse heeft geen Theologie in den eigenlijken zin des woords. Om den leerinhoud van de

Apocalypse van Johannes te verstaan, moet men haar in het nauwste rapport met de apocalyptische litteratuur in 't algemeen beschouwen en de Joodsch-particularistische gedachten van de oorspronkelijk Joodsche Apocalypse van de universalistische der Christelijke omwerking wel weten te onderscheiden. De hoofdzakelijke waarde der Apocalypse op ons terrein bestaat in de eschatologische verwachtingen, welke daarin worden uitgesproken. Een apocalypticus is een profeet of ziener, wiens phantasie rijk ontwikkeld is en die gaarne werkt met oud materiaal, maar geen theoloog, die nuchter denkt.

Voor de bronnen van de Johanneïsche Theologie bezige men het vierde evangelie en 1 Joh., niet 2 of 3 Joh. Deze laatste twee brieven hebben wel voor de geschiedenis van het oudste Christendom, maar niet voor de kennis van zijne Theologie waarde. De Johanneïsche Theologie, die de Paulinische achter zich heeft, moet op het eind van de Theologie des N. V. behandeld worden. Men kan hierbij handelen over hare verhouding tot Jodendom en heidendom, tot Joden-Christendom en Paulinisme, tot de Alexandrijnsche Theologie, tot het Gnosticisme en de Katholieke kerk. Afzonderlijke bespreking verdienen hare leer aangaande God, den Logos, den Heiligen Geest, hare soteriologie (wedergeboorte, geloof, doop) en hare eschatologie (wederkomst, oordeel, eeuwig leven).

4. Niet genoeg kan er op gewezen worden, dat de Theologie des N. V. op grondige exegese van de behandelde plaatsen rusten moet. Zullen de resultaten der Biblica eenige waarde hebben, dan moeten de gegevens, waaruit zij put, zoo zorgvuldig mogelijk zijn opgemaakt. Gaat de Biblica eerst analytisch te werk, bij de samenstelling van hare resultaten is zij synthetisch. Bij de groepeering van de stof houde de beoefenaar van de Biblica zich zooveel mogelijk aan de Bijbelsche uitdrukkingen en vermijde schoolsche of dogmatische termen. Vgl. Prof. E. H. Van Leeuwen, Prolegomena van Bijbelsche Godgeleerdheid, 1890, en zijne „Leer aangaande God", 1892, passim. Al is de stof, welke in de Biblica behandeld wordt, dogmatisch of wijsgeerig van aard, de methode van behandeling moet, zooals gezegd is, zuiver historisch zijn. Wie den noodigen, historischen blik op het ontstaan van de Bijbelboeken mist, kan misschien eene zg. Bijbelsche Dogmatiek leveren, maar is ongeschikt voor de

beoefening van de Bijbelsche Theologie. Op de noodzakelijkheid van eene zuiver historische behandeling van de Biblica, waarmede samenhangt, dat men de Bijbelsche begrippen plaatst in het historisch milieu, waarin zij ontstaan zijn, hebben in de laatste jaren o. a. gewezen G. A. Deissmann (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1893, S. 126—139) en W. Wrede (Ueber Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, 1897). De laatste geleerde zou de Theologie des N. V. willen vervangen door eene „urchristliche Religionsgeschichte", of eene „Geschichte der urchristlichen Religion und Kirche" (S. 80). De bronnen van deze wetenschap zouden dan zijn de geschriften der oud-Christelijke letterkunde van de eerste twee eeuwen na Chr. In den geest van Wrede zijn geschreven H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apost. Zeit und der Lehre des apostels Paulus, 2 Aufl. 1899, en H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899. O. i. kan men van eene Theologie des N. V. blijven spreken, mits men bij de behandeling daarvan niet vergete, dat de Boeken des N. V. een deel, zij het ook het belangrijkste, zijn van de oud-Christelijke Letterkunde, en dus de beschouwingen van het N. T. in het nauwste rapport gebracht worden met die van de andere en gelijksoortige geschriften, welke in den tijd van het ontstaan der N. T.ische boeken vallen. De wetenschappelijke man kent geen „dogma van het N. T."

5. Dr. A. Kuyper, die de Bijbelsche Theologie wil vervangen door eene „Geschiedenis der openbaring" (Encyclopedie, III, bl. 166 enz.), is voldoende wederlegd door Prof. Van Leeuwen (Theol. Stud. 1894, bl. 348—363). Volkomen juist heeft Prof. Van Leeuwen betoogd, dat aangezien de Schrift niet dogmata geeft, maar wel de stof, waaruit de onderscheidene kerken ieder hare eigene dogmata geconstrueerd hebben, de vraag toch wel gesteld mag worden: Waarom zou de systematische bewerking van de in de Heilige Schrift gegevene stof, waaruit de kerken hare dogmata geconstrueerd hebben, niet kunnen en mogen geschieden, afgezien van alle dogmata en van alle Dogmatiek en waarom zou zulke uit de Heilige Schrift ontwikkelde Theologie niet met volle recht Theologia Biblica mogen heeten? Dr. Kuyper zegt (III, bl. 174): „Omdat

een historisch vak, zooals de Theologia Biblica is, uit den aard der zaak geen systematische behandeling toelaat zonder te ontaarden in Dogmatiek." Wij hebben hier evenwel eene valsche tegenstelling tusschen systematisch en historisch. Trouwens de Bijbelsche Theologie is geen historisch, maar een dogmatisch of wijsgeerig vak, al is de behandeling daarvan strikt historisch.

§ 2. **De Symboliek.**

1. De naam Symboliek komt van σύμβολον (συμβάλλεσθαι). Cyprianus (Ep. 69 ad Magnum) haalt woorden aan uit het symbolum apostolicum als van het symbolum of de lex symboli. Het spraakgebruik van kerkelijke symbolen is ontleend aan de Grieksche kerk, daar niet signum, insigne, nota, maar het vreemde σύμβολον in het Westen voor de kerkelijk bindende bepalingen gebezigd werd. Σύμβολον is kenteeken, herkenningsteeken (Aristoteles τῶν ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστι = verba sunt rerum notae, Cicero). Symbolen zijn de kenteekenen der goden, het parool van soldaten, herkenningsteekenen van gastvrienden, de in beelden uitgedrukte leer der Pythagoreërs. De mysteriën hadden hunne symbolen. Wie ze kende, werd daarin toegelaten. Het kennen van het symbool was de band der gemeenschap voor de ingewijden (σύμβολα πρὸς ἀλλήλους ἔχειν, Aristoteles). Op Christelijk terrein was de geloofsbelijdenis het herkenningsteeken of het symbool van hen, die in de kerkelijke gemeenschap waren opgenomen. Symbolen zijn daar de uitdrukking van kerkelijk bindende bepalingen, die kettersche of afwijkende meeningen afsnijden en de gemeenschap als eene begrensde eenheid des geloofs voorstellen. Gewoonlijk zijn symbolen de vrucht van den strijd over de beteekenis van kerkelijke leerstellingen. Het symbool moeten wij van het dogma onderscheiden. Het dogma is de theologische uitdrukking van de leerontwikkeling in eene bepaalde kerk, het resultaat van dogmatische verhandelingen, die geloofskwesties tot een zeker besluit brengen. De symbolen daarentegen zijn naar het kerkelijk spraakgebruik de belijdenisschriften, die door een kerkgenootschap als de uitdrukking van zijn geloof erkend zijn. De dogmenvorming ging aan de symboolvorming vooraf. De tijd der Hervorming

gaf geen nieuwe dogmata, maar was wel rijk aan symbolen. De symbolen geven in positieve uitdrukkingen, welke eenvoudig poneeren en uitsluiten, in populairen vorm, de kerkelijke uitdrukking van de geloofsvoorstellingen of dogmata. Onze Heidelbergsche Catechismus werd onder onze symbolische boeken opgenomen en de beide catechismussen van LUTHER onder de symbolische boeken der Luthersche kerk, „quod eos quasi laicorum biblia esse censeamus" Form. Conc. Introductio. Natuurlijk heeft niet iedere dogmatische beweging een symbool als resultaat en evenmin is elk symbool het resultaat van eene dogmatische beweging. Ook practische en politieke beweegredenen waren bij de symboolvorming in het spel. Maar in 't algemeen kunnen wij zeggen, dat wij in de dogmenontwikkeling de voorwaarden hebben voor de vorming van het kerkelijk symbool.

2. De Symboliek is de wetenschap, die de belijdenisschriften der kerk tot object van haar onderzoek maakt, ze onderzoekt naar haren oorsprong, toestand, bindend gezag en naar haren inhoud of haar leerbegrip. De Symboliek staat ook stil bij de geschiedenis der belijdenisschriften, en den tijd en de wijze, waarop zij zijn tot stand gekomen. Maar dit is daarin toch slechts bijzaak. Hoofdzaak is op haren inhoud de aandacht te vestigen en dezen systematisch te verwerken. J. I. DOEDES vat het ontstaan, de erkenning en het karakter der symbolische boeken samen onder de wetenschap van de Symbolologie, die hij van de eigenlijke Symboliek onderscheidt en brengt de Symbolologie tot de wetenschap van de kenbronnen des Christendoms (Encyclopedie, bl. 83). Deze onderscheiding komt ons niet noodzakelijk voor, daar wij de theologische leervakken, niet dan door den nood gedrongen, moeten vermenigvuldigen. Wat J. I. DOEDES onder Symbolologie verstond, kan zeer goed tot het inleidend deel der Symboliek worden gebracht. Evenmin nemen wij de onderscheiding van DOEDES over (t. a. p. bl. 163), die van eene historische, comparatieve en kritische Symboliek spreekt. De eerste zou eene geheel objectieve voorstelling geven van den inhoud der onderscheidene belijdenisschriften. De tweede zou de belijdenisschriften der onderscheidene kerkgenootschappen naar haren inhoud met elkander vergelijken, opdat het eigenaardige en kenmerkende van elk genootschap met betrekking tot de

kerkleer in helder licht geplaatst worde. De derde zou de kerkleer beoordeelen, waarbij men zou kunnen uitgaan òf van de beginselen der behandelde kerkleer zelve, òf van de leer der Heilige Schriften, bepaald des Nieuwen Verbonds, zoodat men in het eerste geval onderzoekt, of de kerkleer al dan niet consequent is, in het tweede geval of zij Bijbelsch, bepaald Nieuw-Testamentisch is. De Symboliek als Symboliek is alleen historisch, niet comparatief of kritisch. Vaak is bij de behandeling van de Symboliek de comparatieve methode gevolgd. Zoo b. v. door K. MATTHES, Comparative Symbolik aller christlichen Confessionen, vom Standpunkte der evang. luth. Confession, 1854, door E. F. K. MÜLLER, Symbolik. Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen u. s. w. 1896. Bij de vergelijking van de verschillende symbolen evenwel zet men onwillekeurig den voet op het gebied der Polemiek. Eene vergelijking taxeert of waardeert de behandelde leer en is daarom in strijd met het objectief karakter der Symboliek. Omdat de aard der Symboliek dogmatisch is, brengen wij deze wetenschap tot het wijsgeerig deel, maar de behandeling moet zuiver historisch zijn. Een historicus beschrijft, maar taxeert, waardeert of vergelijkt niet.

3. Uit het gezegde over de symboolvorming vloeit voort, dat niet alle leerstellingen van het Christendom in de symbolen besproken worden, maar doorgaans slechts die, welke aanleiding tot strijd gegeven hebben. Zoo is in vele symbolen geen sprake van het eerste hoofdartikel aangaande God, Zijn wezen en eigenschappen, omdat dienaangaande geen verschil van gevoelen bestond. Somtijds wijzen de symbolen hiervoor slechts naar de gemeenschappelijke bron, b. v. naar de oecumenische geloofsbelijdenissen.

Oecumenische symbolen zijn het Symbolum apostolicum, uit doopsformulieren ontstaan en ten onrechte aan de apostelen toegekend, het Symbolum Nicenum, in 325 te Nicea vastgesteld en in 381 te Constantinopel uitgebreid, en het Symbolum Athanasianum of het Symbolum quicunque. Vgl. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche von A. HAHN, 3. Aufl., 1897. De symbolen der Roomsche kerk zijn de „Canones et decreta concilii Tridentini". Hierbij komen als bronnen van den tweeden rang de Professio fidei Tridentinae, de Catechismus Romanus, het Missale Romanum en het

Breviarium. Als hulpbronnen om het Roomsche geloofsstelsel of de Roomsche symbolen te leeren kennen, mogen wij ook gebruikmaken van de geschriften van beroemde Roomsche theologen als R. Bellarminus, Disputationes de controv. christ. fid. adv. hujus temporis haereticos, 1581—1593), M. Canus, Loci theologici, 1563, M. Becanus, Manuale controversiarum hujus temporis, 1623, Bossuet, Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse, 1671. Bij de behandeling zelve van de geloofsleer der symbolen van de Roomsche kerk sta men stil bij onderwerpen als de leer aangaande de kerk, de plaats, welke de paus in de kerk inneemt, de macht der kerk, de leer aangaande de Heilige Schrift, den oorspronkelijken toestand der schepping, en de verandering, welke daarin later heeft plaats gegrepen. Na de leer van de Roomsche kerk behandele men die van de Grieksch-orthodoxe kerk (vgl. W. Gass, Symbolik der griechischen Kirche, 1872, F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, I, 1892) en afzonderlijke oud-Grieksche kerken als de Thomas-Christenen, de Armenische kerk, de Koptische kerk, de Abessynische of Ethiopische kerk, de Maronieten (naar den abt Maro uit de 6e eeuw na Chr., een streng monotheleet). Bij de protestantsche kerken moet men bijzonder achtgeven op de belijdenisschriften der onderscheidene protestantsche kerkgenootschappen, kerkelijke kringen en godsdienstige gemeenschappen. Voor de Luthersche kerk komen in aanmerking de Augsburgsche confessie, de Apologie der Augsburgsche confessie, de Smalkaldische artikelen, Luthers groote en kleine Catechismus, en de Formula Concordiae. De belijdenisschriften der Gereformeerde kerken (vgl. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, 1840) zijn te veel om hier te noemen. De drie symbolische geschriften onzer Nederl. Hervormde kerk, die als accoord van kerkelijke gemeenschap aangenomen werden op de synode van Dordrecht van 1618, 1619, zijn de Heidelbergsche Catechismus, de 37 geloofsartikelen van Guido de Bray en de 5 leerregelen van Dordrecht tegen de Remonstranten. Na de leer der Luthersche en Gereformeerde kerken moet in de Symboliek ook behandeld worden die van de Remonstranten, de Socinianen, de Waldenzen, de Mennonieten en Baptisten, de Kwakers, Metho-

disten, Hernhutters en Swedenborgianen. In een handboek van Symboliek moet de leerinhoud der verschillende symbolen in systematischen vorm worden behandeld en in aanteekeningen onder de bladzijden moeten de verschillende bewijsplaatsen uit de symbolen worden genoemd.

Onder de symbolen zijn naast de Roomsche de Luthersche en Gereformeerde het rijkst in inhoud. Bij deze laatsten moet men niet vergeten ter sprake te brengen de echt protestantsche opvatting van het begrip symbool of confessie en de bron, waaruit de symbolen geput moeten worden (de Heilige Schrift). De stof der Luthersche en Gereformeerde symbolen kan men onder de volgende hoofddeelen samenvatten: De leer aangaande God, de leer aangaande den oorspronkelijken toestand des menschen, den zondeval, erfzonde, erfschuld, erfsmet, de leer aangaande Christus en de verlossing. Bij deze laatste kan men evenals in de Dogmatiek de objectieve en de subjectieve Soteriologie onderscheiden. Bij de eerste sta men stil bij het heilsplan Gods, Gods wil, genade, praedestinatie, reprobatie, roeping, rechtvaardiging en bij de tweede bij het geloof, de bekeering, de leer van de goede werken, heiliging, opvatting van boete en biecht, de genademiddelen, het woord Gods, de sacramenten, doop en avondmaal. Afzonderlijke beschouwing verdient de opvatting der Luthersche en Gereformeerde kerken van de kerk (de ecclesiologie) en de leer der laatste dingen of de eschatologie (verwerping van de leer van het vagevuur).

4. Dr. A. KUYPER (Encycl. III, bl. 367, 370) noemt als secundaire bronnen voor de kerkelijke leer naast de symbolen de liturgische geschriften (tot toelichting van de primaire). Eene tertiaire bron zijn volgens dezen geleerde de uitspraken en beslissingen van eene organische groep in het institutaire kerkverband, inzoover meer dan eens eene enkele classis of provinciale synode naar aanleiding van een uitgekomen geschrift of een aanhangig gemaakt kerkelijk proces zekere dogmatische verklaringen heeft gegeven. Als voorbeeld van de laatste soort noemt Dr. A. KUYPER de dusgenaamde Walchersche artikelen, die in 1693 door de classis van Walcheren tegen de dwalingen van ROËL, VLAK en BEKKER opgesteld zijn. Dr. A. KUYPER (t a. pl. bl. 374, 375) noemt het onderzoek der Symboliek eerst litterarisch-kritisch (kritische vaststelling

van den tekst der symbolen), verder genetisch-comparatief (vergelijking van de Symboliek onzer eigene kerk met die van eene andere) en eindelijk exegetisch-systematisch (stelselmatige ontwikkeling van het leerbegrip). Terecht verwerpt hij de kritische Symboliek van J. I. Doedes. Wilde men de kritiek oproepen om de innerlijke waarheid van het symbolisch gefixeerde dogma te beoordeelen, dan zou de Symboliek volgens hem treden op het gebied der Dogmatiek, dat zorgvuldig voor haar gesloten moet blijven. Éveneens verwerpt Dr. A. Kuyper terecht de opvatting van de Symboliek als „Confessionelle Prinzipienlehre", want dan komt de Symboliek op het gebied der Dogmen- (bij Dr. A. Kuyper dogma-) geschiedenis.

§ 3. **De Christelijke Dogmatiek.**

1. De naam Dogmatiek is betrekkelijk jong. Men bezigde vroeger andere namen, om wat wij onder Dogmatiek verstaan, uit te drukken. De eerste systematische behandeling van de geloofsleer had in de regula fidei en in de symbolen plaats. Het dogmatische hoofdwerk van Origenes draagt den naam *Περὶ ἀρχῶν*. Van Augustinus kunnen wij hier vermelden: Enchiridion ad Laurentium (de fide, spe et caritate), De doctrina christiana, De civitate Dei, De fide ac symbolo en De ecclesiae dogmatibus. Aan hem sloten zich Fulgentius van Ruspe, Gennadius en Junilius aan. In de Grieksche kerk kunnen wij wijzen op de catechesen van Gregorius van Nyssa (*Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*) en van Cyrillus van Jeruzalem (Catecheses ad baptizandos et baptizatos), hoewel deze meer een practisch doel hebben. Johannes Damascenus was niet, zooals men wel eens gezegd heeft, de eerste, die eene Dogmatiek in eigenlijken zin, een systeem van de leer, gaf in zijne *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (na 730), maar hij heeft wel in zijn genoemd werk de dogmatische stof bijeengebracht. Met Isidorus Hispalensis († 636) kwam de naam Sententiae op. De Dogmatiek der Middeleeuwen ging op in de Scholastiek. De voornaamste „magister sententiarum" is Petrus Lombardus († 1164), wiens werk door velen, de zg. sententiarii (Robert Pulleyn, Peter van Poitiers enz.) nagevolgd werd, terwijl de Victorijnen bij de behandeling van

dogmatische vraagstukken hunne kracht niet in de Scholastiek, maar in de Mystiek zochten. ALEXANDER HALESIUS († 1245), ALBERTUS MAGNUS († 1280) en THOMAS VAN AQUINO († 1274) schreven zoogenaamde „Summae theologiae", waarom zij zelven „summistae" genoemd werden. Ieder leerstuk werd in deze „summae" in vele „quaestiones et distinctiones" besproken. Tegenover de Thomistische school stelden zich de mystische van BONAVENTURA (Doctor seraphicus, † 1274) en de dialectische van JOHANNES DUNS SCOTUS (Doctor subtilis † 1308). In de plaats der „Summae" kwamen de zg. Quodlibet's, waarin de Dogmatiek geheel in de behandeling van de meest splinterige en spitsvondige kwesties opging. Ook thans weder kwam de Mystiek in verzet en trad op voor de rechten van het gemoed (Meester Eckart, Tauler, Ruysbroek, Suso, Gerson). De Hervorming gaf eene herleving aan de studie van de Dogmatiek. Zij maakte de eigenlijke wetenschappelijke beoefening van de Dogmatiek mogelijk, door op den voorgrond te stellen de onafhankelijkheid der Dogmatiek van vreemd gezag (kerkleer, traditie), en hare gebondenheid aan Gods woord. LUTHER was meer prediker dan dogmaticus. MELANCHTHON (de praeceptor Germaniae) mag de vader der protestantsche Dogmatiek genoemd worden op grond van zijne „Loci communes rerum theologicarum sive hypotyposes Theologiae" (1521). De uitdrukking „Loci" is ontleend aan CICERO, die de leer der *τόποι* van de Dialectiek op de Rhetorica overbracht en er die plaatsen onder verstond, waar de redenaar de argumenten vinden kon, die hij in zijne rede noodig had. MELANCHTHON zelf verklaart in zijne „Dialectica", lib. IV, de uitdrukking „loci" door „signa quaedam, quibus rerum, quae dici tractarique debent, capita indicantur." MELANCHTHON wilde in zijne „Loci communes" alleen de voornaamste hoofdstukken van de Christelijke leer geven, gelijk die vooral door Paulus in zijnen brief aan de Romeinen waren behandeld. Hij zelf omschrijft ze door hypotyposen, ontwerp, schets, lineamenta van de Theologie. In de Duitsche vertaling van SPALATIN werd de titel weêrgegeven door „Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen Heiligen Schrift." De Dogmatiek van MELANCHTHON staat dus zoowel in formeel als in materieel opzicht in tegenstelling met de scholastieke Sententiae en Summae. Het doel der „Loci" was niet een volledig systeem voor de ontwikkelden te geven,

maar de onontwikkelden in te leiden tot de kennis van de Heilige Schrift. Bij de Roomsche theologen komt wel de naam „Loci” voor, evenwel niet in den zin van MELANCHTHON, maar in dien van CICERO of ARISTOTELES. Zij verstaan er onder de bronnen van de Theologie. Zoo b. v. MELCHIOR CANUS, Loci theologici, 1563, die daaronder samenvat de Schrift, traditie, paus, conciliën, kerk, kerkvaders, scholastici, rede, philosophie en geschiedenis. De naam „Loci theologici” werd door vele Luthersche en Gereformeerde theologen overgenomen als door Chemnitz, Hunnius, Hutter, Gerhard, Quenstedt, Calovius, Musculus, Hyperius, Ursinus. ZWINGLI schreef dogmatische werken onder de titels: „Brevis et pia in evang. doctr. isagoge, 1523, Commentarius de vera et falsa religione, 1525, Christianae fidei brevis et clara expositio, kort vóór zijnen dood opgesteld en eerst in 1536 uitgegeven. Het voornaamste dogmatische werk uit den tijd der Hervorming is het werk van CALVIJN: „Institutio christianae religionis”, 1536. Latere theologen uit de Luthersche en de Gereformeerde kerk namen den ouden naam Theologia weder over. Doch ter onderscheiding van andere theologische vakken, die in aantal en beteekenis toenamen, moest het begrip Theologia nader omschreven worden. Men bezigde daartoe de bijvoegingen didactica, systematica, theoretica, positiva en sedert L. REINHART (Synopsis theologiae dogmaticae, 1659) ook die van „dogmatica”. Deze qualificatie was eene ongezochte, omdat de bedoelde Theologie met dogmata te doen had en de scheiding tusschen Dogmatiek en Ethiek, welke met DANAEUS en CALIXTUS begonnen was, voor beide vakken eenen afzonderlijken naam noodzakelijk maakte. De bijvoeging „dogmatica” heeft later (begin der 18e eeuw) zóó de overhand gekregen, dat zij den naam Theologia verdrong en onder den naam *Dogmatiek* zelfstandig optrad. De naam Dogmatiek heeft bij allerlei theologen burgerrecht verkregen en is door andere namen als Christelijke leer, geloofsleer, heilsleer niet vervangen. Vgl. Dr. H. BAVINCK, Gereformeerde Dogmatiek, 1895, I, bl. 1—3.

De naam Dogmatiek wordt door sommigen afgeleid van *δόγμα* (Schleiermacher, Rothe, Biedermann), door anderen (Ritschl) van *δογματίζειν*. Sommigen, die deze laatste afleiding voorstaan, brengen haar in verband met hunne

opvatting van de Dogmatiek, volgens welke hare taak niet bestaat in de beschrijving van de dogmata, maar in het uitspreken van de geloofswaarheid in de denkvormen van onzen tijd.

2. Wat den inhoud der Dogmatiek betreft, werd zij eerst beschouwd als „Doctrina de Deo principaliter et de creaturis, secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium vel finem" (Thomas, Summa Theol. I, qu. 1, art. 3 en 7). PETRUS LOMBARDUS noemde in aansluiting aan AUGUSTINUS (De doctrina christ. I, 2) als object van de Dogmatiek „res" (God, wereld, mensch) en „signa" (de sacramenten). Zie zijne Sent. I, dist. 1. Anderen noemden als object Christus en zijn mystiek lichaam, de kerk of de „opera reparationis". Het object van de Theologie kon niet God zijn, want de volmaakte kennis van God was op aarde toch niet te verkrijgen. Het eigenlijke voorwerp was de mensch (homo in quantum est perducendus ad salutem), de godsdienst, het „Deo vivere per Christum", de „religio" of de „cultus Dei". Zoo kreeg van lieverlede meer eene subjectieve opvatting van de Theologie de overhand. Niet het minst onder den invloed der wijsbegeerte van KANT, die de grenzen van het menschelijk kenvermogen omschreef en het tot de wereld der phaenomena beperkte, is deze subjectieve opvatting van de Theologie en dus ook van de Dogmatiek de overheerschende geworden. SCHLEIERMACHER vatte de Dogmatiek wel op als „Glaubenslehre" en omschreef de dogmatische Theologie als „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (Der Christ. Glaube, § 19), maar hij bepaalde de dogmata toch slechts als „Auffassungen der frommen Gemüthszustände" (Der Christl. Glaube, § 15, 16). De Dogmatiek gaf volgens hem de ontwikkeling van het vrome zelfbewustzijn. Na SCHLEIERMACHER is deze opvatting gemeengoed geworden van de meeste theologen. Niet God, maar de godsdienst werd als object der Theologie opgevat en wel bepaald de godsdienst, in 't algemeen beschouwd, als historisch en psychologisch verschijnsel (moderne Theologie), of meer bepaald de Christelijke godsdienst, zooals deze in de Heilige Schriften en in de gemeente tot openbaring komt. Zoo is dan de inhoud der Dogmatiek de godsdienst, of de Christelijke godsdienst, zooals deze uit de Heilige Schriften ge-

put, of door de eene of andere kerk beleden of door persoonlijke ervaring gekend wordt.

Dr. Bavinck (t. a. p. bl. 8) erkent natuurlijk, dat in de Theologie en zoo ook in de Dogmatiek over veel meer dan over God gehandeld wordt. Ook engelen en menschen, hemel en aarde, ja alle schepselen komen daarin ter sprake. Maar de vraag is, onder welke gezichtspunten en met welk doel ze in de Theologie behandeld worden. Deze onderwerpen komen daarin volgens hem ter sprake in hunne relatie tot God, „ut ad principium et finem”. De Theologie als eene afzonderlijke wetenschap onderstelt, dat God zich in de historische feiten van het Christendom op eene bijzondere wijze geopenbaard heeft, onderstelt en eischt dus het bestaan en de openbaring Gods. Volgens Dr. Bavinck eischt de Theologie om Theologie te zijn en te blijven, dat alles in haar „sub ratione Dei” beschouwd worde. Alzoo is de Dogmatiek het wetenschappelijk systeem der kennisse Gods, d. i. van die kennis, welke Hij aangaande Zichzelven en aangaande alle schepselen als in relatie tot Hem in Zijn woord aan de kerk heeft geopenbaard (bl. 9). Dr. Bavinck geeft hier dus in den aanvang zijner beschrijving een waardeeringsoordeel i. p. v. een zuiver wetenschappelijk oordeel. Hij begint met feiten te apprecieeren, die hij eerst had moeten bepalen of determineeren. Vgl. hierbij het bl. 16 enz. gezegde over het karakter van de Christelijke Theologie. Beter dan Dr. Bavinck omschrijft Prof. P. J. Muller (Handboek der Dogmatiek ten dienste der Ned. Herv. kerk, 1895, bl. 1) in navolging van Prof. Lamers de Dogmatiek als de leer van het Christelijk geloofsleven, die dat leven te beschrijven en zooveel mogelijk te verklaren heeft. Daar dit leven zich in eenen bepaalden kring beweegt, nl. in dien van eene der afdeelingen der Christelijke kerk, kan dus volgens Prof. Muller van dit leven slechts gesproken worden in verband met de opvatting van eene dezer afdeelingen. Wat hij onder Dogmatiek verstaat, meent hij het best te kunnen omschrijven als de leer van het Christelijk geloofsleven naar de opvatting der Hervormde kerk. De bepaling van Prof. Muller komt ten deele met de mijne, welke ik vroeger gaf (Theol. Stud. 1889, bl. 63 enz.), overeen. Ik heb daar gezegd: „Na de beoefening van de Theologie des N. V. en van de verschillende

leerstelsels der kerken (Symboliek) is de overgang gebaand tot datgene wat wij op het gebied van het geloofs- en zedelijk leven voor de hoogste waarheid houden, d. i. tot onze Christelijke Dogmatiek en Ethiek. Zullen die Dogmatiek en Ethiek een specifiek Christelijk karakter dragen, dan moeten wij ze toetsen aan de beginselen, door den Heer uitgesproken. Zullen zij op de hoogte van onzen tijd zijn, dan moet de geschiedenis der Dogmen en der Ethiek worden geraadpleegd. De geloofsovertuigingen en levensbeschouwingen van sommige kringen, kerken en enkele bijzondere personen van eminente beteekenis moet men nauwgezet overwegen. Zoo treedt men als vanzelf kritisch op, schift waarheid van onwaarheid, het juiste van het onjuiste, het specifiek Christelijke van het niet-Christelijke, misschien van het on-Christelijke."

De bepaling van Christelijke Dogmatiek en Ethiek — om deze wetenschappen voor een oogenblik samen te nemen — als Christelijke heils- en levensleer (J. I. Doedes, Encyclopedie, bl. 166) verdient ernstige overweging en moet zeker gesteld worden boven de meeste bepalingen, die van Christelijke Dogmatiek en Ethiek gegeven worden. Toch komt het ons juister voor, van Christelijk geloofs- en zedelijk leven te spreken. In de Ethiek komt ook het heil van den Christen ter sprake, en wel het heil, zooals dat in hen werkt en zich uit. In de Dogmatiek hebben wij ook met leven, geestelijk leven te doen, en wel met het leven, dat God ons uit genade in de gemeenschap met Christus schenkt. Wij hebben in de Dogmatiek en Ethiek, naar ons voorkomt, met Christelijk geloofs- en zedelijk leven te maken, en wel met dat leven, zooals wij ons dit als ideaal voorstellen en dat zich langzamerhand in ons verwerkelijkt. F. A. B. Nitzsch (Lehrbuch der evang. Dogmatik, 1892, S. 1) omschrijft de Dogmatiek als „die wissenschaftliche Darlegung und Vertheidigung des evangelisch-christlichen Glaubens — oder Bewustseinsinhaltes in den Denk — und Ausdruckformen des gegenwärtigen Zeitalters." De verdediging van de geloofswaarheid is niet bedoeld in dien zin, dat de dogmaticus zou moeten trachten hun, die buiten de Christelijke kringen staan, langs dialectischen weg de Christelijke waarheid te bewijzen, maar om aan te toonen, dat geen Christelijke leerbepaling in strijd is met eene wetenschappelijke bepaling of waarheid. G. Wobbermin (Grund-

probleme der system. Theologie, 1899, S. 26) komt in zijne bepaling van de Dogmatiek vrij wel met Nitzsch overeen, doch laat terecht het verdedigend element daarin weg. Hij zegt a. a. S.: „Die Dogmatik muss als systematische, besser als thetische Disciplin der Theologie gelten und durchgeführt werden, d. h. als solche, welche den Lehrgehalt des christlichen Glaubens als allgemein-gültige Wahrheit behandelt."

Niet gelukkig komt het ons voor, om met J. I. Doedes (bl. 179 enz.) onderscheid te maken tusschen Nieuw-Testamentische, kerkelijke en kritische Dogmatiek. De Nieuw-Testamentische Dogmatiek is van de Theologie des Nieuwen Verbonds niet wel te onderscheiden en de kerkelijke Dogmatiek niet van de Symboliek. Alleen de zg. kritische Dogmatiek heeft recht op dien naam. Vgl. desverkiezend wat ik hierover schreef Theol. Stud. 1889, bl. 67.

3. Onder de methode der Dogmatiek verstaan wij de wijze, waarop de dogmatische stof verkregen en behandeld moet worden. Hierbij komen in aanmerking de Heilige Schriften, de belijdenisschriften der verschillende kerkgenootschappen, vooral die van ons eigen kerkgenootschap en het persoonlijk geloof van den dogmaticus. De Heilige Schrift of liever Gods woord, dat van meet af met de Heilige Schrift vereenzelvigd werd, is de *norma et regula fidei et vitae* en derhalve naar de protestantsche beschouwing der kenbron van de Dogmatiek haar principium unicum. Nederl. Confessie, Art. 5. Daar het Christelijk geloofsleven zich als gemeenschapsleven ontwikkeld en door de eeuwen heen zijne uitdrukking gezocht en gevonden heeft in de verschillende kerkelijke leersystemen, moet de dogmaticus verder de symbolen der verschillende kerkgenootschappen, vooral die van zijn eigen kerkgenootschap raadplegen. „De Dogmatiek is het er om te doen, als zij althans wetenschappelijk te werk wil gaan, dat leven (Christelijk geloofsleven), zooals het zijne uitdrukking vond in de leer, na te gaan en zelfs in de thans misschien absurd geachte leerbegrippen den polsslag van dat leven te doen gevoelen en bovenal dat leven te waardeeren, onder welken vorm het ook gevonden wordt, verzekerd zijnde, dat het geloofsleven zelf blijft, al wisselen de vormen ook af" (Muller, t. a. pl. bl. 5, 6). De confessie is „norma secundaria, non veritatis, sed doctrinae in aliqua ecclesia

receptae" en daarom bindend voor allen, die in gemeenschap met de kerk leven willen. Binnen de kerk heeft de belijdenis autoriteit als accoord van kerkelijke gemeenschap, als uitdrukking van het geloof der gemeente, maar naar de opvatting van de Protestantsche kerkgenootschappen gelooft en handhaaft de kerk die belijdenis alleen op grond van de Heilige Schrift. De meeste dogmatici erkennen de confessioneele bepaaldheid van religie en Dogmatiek. Zoo b. v. SCHLEIERMACHER, ROTHE, LANGE, de Groninger godgeleerden, DAUBANTON, MULLER, BAVINCK. Zelfs moderne godgeleerden sloten zich bij de behandeling van de geloofsleer vaak bij het kerkelijk dogma aan. Zoo b. v. BIEDERMANN en LIPSIUS.

Men heeft beproefd, om zonder behulp van de kerk en hare belijdenis alleen uit de Schrift te komen tot eene leer des geloofs. Deze richting werd voorbereid door ERASMUS, de Socinianen, de Remonstranten, Calixtus, Coccejus en geheel gevolgd door A. F. BÜSCHING, Epitome Theol. Christ. e solis S. S. verbis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae, 1755. In deze eeuw werd deze methode voorgestaan door BECK en zijne volgelingen, door J. I. DOEDES (Leer der zaligheid, 2e druk, 1876) en ook door RITSCHL en zijne school, die van de door de Grieksche wijsbegeerte verbasterde Dogmatiek terug wilde keeren tot de openbaring Gods in den persoon van Jezus Christus. De Dogmatiek was bij RITSCHL de beschrijving van de Christelijke heilservaring. Daarin was hem de stof gegeven en de centrale gedachten daarbij waren rechtvaardiging en verzoening. Zoo schreef ook G. WOBBERMIN (Grundprobleme der system. Theologie, 1899, S. 43): „Es giebt nur eine Quelle für die Dogmatik, die heilige Schrift; denn es giebt nur eine Offenbarung und einen christlichen Glauben." Deze richting evenwel vergeet, dat wij bij onzen dogmatischen arbeid nooit geheel onvooringenomen tot de Schrift staan en dat ieder dogmaticus zijne geloofsovertuigingen allereerst ontvangt in den kring zijner kerk, waarin hij als kind opgevoed is en belijdenis des geloofs heeft afgelegd. Ieder dogmaticus komt als Gereformeerd, Luthersch of Roomsch Christen tot de Schrift. Niemand kan zich geheel van zijn verleden of van zijne omgeving losmaken. Men is altijd in zekeren zin een product van zijne omgeving, een kind van zijnen tijd. Zulk eene Bijbelsche opvatting van

de Dogmatiek is niet alleen practisch onmogelijk, maar zij is ook theoretisch onjuist. De Heilige Schrift is geen wetboek, waarvan de artikelen maar behoeven te worden nageslagen, om in een bepaald geval hare opinie te leeren kennen. Zij bevat nergens eene schets der geloofsleer, maar deze moet uit het geheel der Schriften worden afgeleid.

Bij de behandeling van de Dogmatiek mag, ja moet de persoonlijke overtuiging van den dogmaticus haar woord meêspreken. De Dogmatiek mag, ja moet de persoonlijke overtuiging van den dogmaticus bevatten, want zij geeft geen historisch referaat over de Christelijke geloofswaarheid, maar zet uiteen wat men als waarheid beschouwen moet. De dogmaticus spreekt in de denkvormen van zijnen tijd zijne geloofsovertuiging uit. Wie niet zelf leeft in het Christelijk geloofsleven, en dat bij eigene ervaring kent, is ongeschikt om het Christelijk geloofsleven te verstaan en te beschrijven. Mannen als SCHOLTEN, SCHWEIZER, BIEDERMANN en LIPSIUS mogen bij de behandeling van de Dogmatiek van de kerkelijke formuleering der dogmata zijn uitgegaan, zij geven toch ter laatster instantie in hunne handboeken hunne persoonlijke overtuiging. Theologen als MARTENSEN, DORNER, HOFMANN, PHILIPPI en FRANK namen bij de behandeling van de Dogmatiek hun uitgangspunt in het bewustzijn van den geloovige. J. J. VAN OOSTERZEE nam in zijne Christelijke Dogmatiek, § 10, het Christelijk bewustzijn op onder de bronnen der Dogmatiek. Vgl. Prof. VAN MANEN, Het persoonlijk karakter der leerstellige godgeleerdheid, 1884. BEETS (Dichtwerken, IV, bl. 130) zeide niet ten onrechte „De stelsels zijn persoonlijk of onmenschlijk.” Bij de bewerking van de Dogmatiek kan de dogmaticus zichzelven niet wegdenken. Het is ook naar de leer der Heilige Schriften, dat de objectieve revelatie zich voltooie in de subjectieve illuminatie. Het verbum externum mag niet buiten ons blijven, maar moet worden een verbum internum. De dogmaticus mag wel degelijk, nadat hij de dogmata genetisch uit de Schrift heeft ontwikkeld, en ze systematisch heeft uiteengezet, op mogelijke afwijkingen opmerkzaam maken, mogelijke leemten aanvullen en alzoo arbeiden aan de ontwikkeling van de dogmata in de toekomst. Dat is de kritische taak, waartoe de dogmaticus geroepen is (Bavinck, t. a. pl. bl. 29—31).

4. Het is noodig, dat in de Dogmatiek een algemeen deel aan het bijzondere voorafga. In dat algemeene deel kan men o. a. ter sprake brengen wat men als de taak der Apologie pleegt te beschouwen. Velen onzer tijdgenooten hebben met de Dogmatiek niet veel op en zien verlangend uit naar een nieuw woord, een nieuw dogma; eene religie zonder Theologie, een leven zonder leer en ijveren voor een practisch, ondogmatisch Christendom (Dreyer, Egidy, Drummond, Tolstoi). Hiertegen moet de dogmaticus positie nemen en aantoonen, dat het religieleven den geheelen mensch omvat, zoowel zijn gevoelen als zijn denken, zoowel zijn hart als zijn hoofd. Een ondogmatisch Christendom is eene contradictio in adjecto. De dogmaticus moet daarenboven ook positie nemen in de kwestie, of de Theologie eene vrucht zou zijn van den invloed van de Grieksche wijsbegeerte op het oorspronkelijk Christendom (Ritschl, Hatch, Harnack), of de Grieksche wijsbegeerte de zuiverheid en den eenvoud der Christelijke religie zou hebben vervalscht. Zonder te treden op het gebied der wijsbegeerte van den godsdienst moet de dogmaticus toch met de resultaten van dat studievak bekend zijn. Wijsbegeerte van den godsdienst en Christelijke Dogmatiek grenzen zoo na aan elkander, dat de laatste den invloed van de eerste moet gevoelen en ondergaan. De dogmaticus moet geven zijne opvatting van het religieleven in 't algemeen en zich aan eene verklaring daarvan wagen. Ook hij moet historisch en psychologisch het wezen van den godsdienst hebben onderzocht. Daarnaast moet hij spreken over algemeene en bijzondere openbaring, over zijne Schriftbeschouwing (inspiratie van de schrijvers, theopneustie van de Schriften) en over de verschillende beginselen, volgens welke men de Theologie in 't algemeen, en de Dogmatiek in 't bijzonder, beoefend heeft. De dogmaticus kan stilstaan bij de historisch-apologetische, de speculatieve en de ethisch-psychologische methode van beoefening en zich bij eene van deze methoden aansluiten. Doet hij dit laatste niet, dan moet hij zijne eigene methode geven. In de laatste plaats moet de dogmaticus er op wijzen, dat eene voorwaarde voor de beoefening van de Dogmatiek is een oprecht geloof des harten, waarachtige wedergeboorte, of reinheid des harten. Wie zal het religieleven verstaan en beschrijven kunnen, wie zal de dogmata juist kunnen beoor-

deelen, die niet zelf in hooge mate religieus ontwikkeld is? De dogmaticus moet niet alleen een man zijn van groote theologische, bepaald wijsgeerige ontwikkeling, maar ook een man van een fijn ontwikkeld, religieus gevoel. Bij de subjectieve voorwaarden voor de beoefening van de Dogmatiek is het best van geloof des harten te spreken. Het geloof toch brengt ons op het terrein van het bewustzijn en bewaart daarmede het verband met de wijze, waarop wij op ander gebied tot kennis geraken. Aangeboren kennis is er niet. Alle kennis wordt geboren uit de samenwerking van objectieve, buiten ons staande, en subjectieve factoren. Niet het gevoel of het hart, maar het bewustzijn in zijnen ganschen omvang (gewaarwording, waarneming, verstand, rede, geweten) is het subjectieve orgaan der waarheid. Ook de openbaring Gods kan alleen tot onze kennis komen door middel van het bewustzijn.

5. De dogmaticus vraagt zichzelven af, hoe hij zijne Dogmatiek zal indeelen. Sommigen volgen de trinitarische indeeling als Martensen, Lange, Kahnis, Ebrard en Schweizer. Zij beveelt zich bij sommigen aan door haar theologisch karakter, omdat in de Dogmatiek daarbij alles uit God en tot God is. Natuur en geschiedenis worden onder Hem gesubsumeerd. Deze methode evenwel is te speculatief en offert de historie op aan het systeem. Zoo licht neemt zij de kosmogonie in het trinitarische leven Gods op en wordt dan tot Theogonie. Dr. Bavinck (t. a. pl. bl. 50) geeft de voorkeur aan de indeeling, welke theologisch is en tevens een historisch-genetisch karakter draagt. Ook bij hem neemt de indeeling haar uitgangspunt in God en beschouwt alle schepselen slechts in betrekking tot Hem. Maar van God uitgaande, daalt zij tot Zijne werken af, om dan door deze heen weder tot Hem op te klimmen en met Hem te eindigen. Tusschen God en Zijne werken wordt onderscheid gemaakt. In die werken treedt Hij op als Schepper, Hersteller en Volmaker. Volgens genoemden geleerde is de Dogmatiek het systeem der kennisse Gods, gelijk Hij zich in Christus heeft geopenbaard. Zij is het systeem der Christelijke religie. Het wezen der Christelijke religie bestaat daarin, dat de schepping des Vaders, door de zonde verwoest, weder in den dood van den Zone Gods wordt hersteld en door de genade des Heiligen Geestes herschapen wordt tot een koninkrijk Gods (bl. 51). Anderen gaan bij hunne verdeeling

uit van Christus en behandelen de onderstellingen, den persoon en het werk van Christus, zooals Liebner, Thomasius en Lange. De tegenstelling van zonde en genade met de daaraan voorafgaande onderstelling van de verhouding van God en wereld ligt ten grondslag aan de indeeling van Schleiermacher en Rothe (Zur Dogmatik, S. 29). Hofmann, Philippi en Luthardt hebben het verbondsbegrip, d. i. de gemeenschap Gods, tot uitgangspunt genomen en behandelen den oorsprong, de verstoring, de objectieve herstelling, de subjectieve verwezenlijking en de voltooiing dier gemeenschap. Van Oosterzee nam als verdeelingsbeginsel het koninkrijk Gods en sprak van de Dogmatiek als van de Rijkstheologie. Zijn beginsel evenwel ging buiten de dogmatische stof om, was van buiten aangebracht en beheerschte haar dus niet. F. A. B. Nitzsch gaat in zijne Dogmatiek van de gedachte uit, dat Christus middelaar of bewerker is van de zaligheid der menschheid. Hij vraagt allereerst wie die menschheid is en begint met de Anthropologie, waarmede hij de Hamartiologie verbindt, om zijn eerste hoofddeel met de leer van den Satan te besluiten. Vreemd genoeg volgt eerst daarna bij hem de Theologie en hierop de Christologie. De Christologie verdeelt hij in drie deelen: A. Die Begründung des Reiches Gottes. De persoon en het werk van Christus. B. Die Erhaltung und die Aneignung des Reiches Gottes. De leer van de kerk en van de genademiddelen. De leer van de toeeigening des heils. Leer van de rechtvaardiging, wedergeboorte, geloof. De leer der voorbeschikking. C. Die Vollendung des Reiches Gottes. De wederkomst van Christus. De opstanding der dooden en het wereldgericht. Logisch is de verdeeling van de Christologie niet, omdat daarin niet de persoon van Christus, maar het rijk Gods op den voorgrond staat. Ook bij Nitzsch wordt de dogmatische stof in een bepaald schema samengeperst en ontwikkelt zich niet geleidelijk. Prof. Muller (t. a. pl. bl. 45) bewandelt het voetspoor van Calvijn en geeft eene verdeeling in vier deelen. Calvijn sprak in het eerste boek zijner „Institutie": „De cognitione Dei Creatoris", in zijn tweede „De cognitione Dei Redemptoris in Christo, quae Patribus sub Lege primum, deinde et nobis in Evangelio patefacta est," in zijn derde „De modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus conse-

quantur," en in het vierde „De externis mediis vel adminiculis, quibus Deus in Christi societatem nos invitat, et in ea retinet." Een bezwaar tegen de indeeling van Calvijn is, dat de verschillende deelen der Dogmatiek onderling niet verbonden zijn. Prof. Muller zegt: Dit bezwaar valt weg, wanneer wij als object van beschouwing het Christelijk geloofsleven nemen. Is dit object de band, die de deelen der Dogmatiek verbindt, dan vloeit daaruit logisch de vierdeelige indeeling van de Dogmatiek voort (Theologie, Christologie, Pneumatologie, Ecclesiologie). De grond van alle leven rust in God (Theologie). Dat leven vloeit voort uit het geloof in Christus (Christologie). Dit leven wordt in stand gehouden door de kracht Gods, die zich mededeelt door den Heiligen Geest. Deze is dus de kracht, waardoor het geloofsleven bestaat (Pneumatologie). Dit leven eindelijk beweegt zich in eenen bepaalden kring, nl. in dien der kerk (Ecclesiologie). Het komt mij voor, dat op deze wijze de dogmatische stof niet recht verdeeld kan worden. Waar blijven in dit schema de Hamartiologie, de Soteriologie en de Eschatologie? A. Cave (An Introduction to Theology, 1896, p. 546) bespreekt na de Theologie nog afzonderlijk de Angelologie en Kosmologie en gaat dan over tot de Anthropologie, de Hamartiologie, de Christologie, de Soteriologie, de Ecclesiologie en de Eschatologie. Mij dunkt, dat in de Dogmatiek de Angelologie en de Kosmologie bij de Theologie behooren en wel bij de leer van de schepping en de voorzienigheid.

Bepalen wij de Christelijke Dogmatiek als de wetenschappelijke beschrijving van het geloofsleven des Christens, dan zeggen wij: Dat geloofsleven postuleert een bepaald geloof aangaande God, Zijn wezen, eigenschappen en werken (Theologie in den engeren en eigenlijken zin des woords). Verder onderstelt dit eene bepaalde beschouwing aangaande den mensch, hoe geschapen, hoe geworden (Anthropologie), aangaande de zonde, haar karakter, oorsprong, invloed, gevolgen (Hamartiologie). Wij vragen verder, hoe die zondige mensch tot dat leven des geloofs kwam, wie het in hem werkte (Christologie, Soteriologie). Wij onderzoeken door welke middelen en in welke kringen dat geloofsleven des Christens versterkt wordt (Ekklesiologie). Eindelijk staan wij stil bij de ontwikkeling van dat leven des geloofs in de toekomst,

wanneer God zal zijn alles in allen en het Godsrijk volkomen mag heeten (Eschatologie). Na afloop van de Eschatologie nog over de Triniteitsleer en de praedestinatie te spreken, zooals HAGENBACH.—M. REISCHLE (Encyklopädie, 1889, S. 424—426) wil, is methodologisch onjuist. De leer van de Triniteit behoort bij de Theologie en die der verkiezing bij de Soteriologie ter sprake gebracht te worden. Eene indeeling van de Dogmatiek, zooals wij die voorstellen, vindt men o. a. bij VILMAR, HODGE, SHEDD en BÖHL.

§ 4. **De Christelijke Ethiek of Zedekunde.**

1. Nadat ARISTOTELES, de eerste, die den Grieken een stelsel van Zedekunde geschonken heeft, bij de ontwikkeling van de beginselen van SOCRATES de practische wijsbegeerte, die de regelen des zedelijken levens geven zal, *τὰ Ἠθικά* genoemd heeft, is de naam Ethiek eene heerschende geworden. Zooals de wetenschap van het recht zich bezighoudt met hetgeen den mensch wettelijk bepaald, voorgeschreven is, met de verplichtingen van den mensch tegenover den staat of de maatschappij, heeft de Ethiek of de wetenschap van het zedelijke leven te maken met de zelfstandige, vrije ontwikkeling van het zedelijke leven. *Ἦθος*, Ionische vorm voor *ἔθος*, beteekent oorspronkelijk verblijfplaats, woonstede van menschen en dieren. Men sprak van *ἤθεα ἵππων* en *ἤθεα λαῶν*. Alzoo is *ἦθος* datgene in ons, waarvan wij bij onze zedelijke actie uitgaan en waarheen wij steeds terugkeeren, de bestendige gemoedsgesteldheid, evenwel eene zoodanige, die niet alleen door de gewoonte (*ἔθος*) ontstaan is, maar die zich ook in de praktijk als goed heeft bewezen. Krachtens dit bewijs is zij zedelijk. Daarom onderscheidt PLATO *ἦθος* en *συνήθεια* (*τὸ ἦθος τῆς συνηθείας*), *ἦθος* en *τροποί* (*τρόπων ἤθη*). Wanneer men met CICERO (De fato 1) *ἠθικός* door moralis vertaalt, laat men dit begrip geen recht wedervaren, want de mores (*τρόποι*) vormen geen tegenstelling met de *πάθη* (affectus), zooals dat bij de *ἤθη* het geval is. Onjuist is de onderscheiding tusschen Ethiek en Moraal, die b. v. Dr. DAUBANTON aannam (Theol. Stud. 1884, bl. 110), alsof de Ethiek zich op het zijn, op het bestaan der persoonlijkheid zou richten en de Moraal de geopenbaarde waarheden zou beschouwen, inzoover

zij optreden als motieven der handelende persoonlijkheid. Vgl. wat ik hierover schreef Theol. Stud. 1889, bl. 69 enz. Evenmin aanvaarden wij o. a. met Prof. I. J. de Bussy (Inleiding tot de Zedekunde, 1898, bl. 146) deze veelvuldig gemaakte tegenstelling tusschen Moraal en Ethiek, dat de Moraal zou zijn de Zedeleer, het geheel van onze voorstellingen van goed en slecht, het richtsnoer, waarnaar wij de menschen beoordeelen of waarnaar wij oordeelen, dat de menschen behooren te leven, terwijl de Ethiek zou zijn de Zedekunde, eene wetenschap, die gegevene verschijnselen beschouwt en verklaart. Men zou niet de Moraal, maar de Ethiek beoefenen en dat ook doen, wanneer men de stelling tracht te bewijzen, dat de Moraal of de onderscheiding tusschen goed en slecht niet anders dan eene traditioneele illusie is. Deze onderscheiding tusschen Moraal en Ethiek is willekeurig. Men sprak vroeger van de Theologia Moralis, waarbij men ook aan vraagstukken dacht, die tot het gebied van de Zedekunde of de Ethiek behooren. Met Prof. G. H. Lamers (Zedekunde, 1900, bl. 7) achten wij het aanbevelenswaardig, om in plaats van de vreemde woorden Ethiek en Moraal ons te bedienen van de namen *Zedekunde* en *Zedeleer*. Nemen wij in de wetenschap van het zedelijke leven met hem een formeel en een materieel gedeelte aan, dan kunnen wij stellen, dat in het formeele gedeelte van de wijsbegeerte der zedelijkheid de mensch beschouwd moet worden als zedelijk wezen in zijnen aanleg en zijne eigenaardigheden, in zijne ontwikkeling en zijne bestemming. Tevens wordt dan daar het zedelijke leven zelf in zijne wording en volmaking nagegaan, terwijl de factoren van ons denken, ons gevoelen en ons willen daarbij in hunne bijzondere waarde en roeping ter sprake komen. In het materieele gedeelte wordt dan uiteengezet, hoe de mensch èn individueel èn sociaal zijn leven heeft in te richten, om het ideaal der zedelijkheid te verwerkelijken en aan zijne roeping te beantwoorden. Naar deze onderscheiding wordt in het formeele gedeelte het zedelijke leven in zijnen grondslag, zijn wezen en zijn doel besproken, terwijl in het materieele gedeelte de eisch der zedelijkheid beschreven of ontvouwd wordt. Met Prof. Lamers (t. a. pl., bl. 8) zeggen wij: De benaming *Zedekunde* is uitnemend geschikt om het formeele gedeelte aan te duiden, terwijl het woord *Zedeleer* zich aanbeveelt ter aanwijzing van het materieele

gedeelte. Men gebruikt dan Zedeleer, wanneer men den zedelijken inhoud van eenig stelsel aan wil duiden als van Brahmanen of Buddhisten of van het Christendom in zijne onderscheidene vormen of ook van bepaalde personen als Aristoteles, Calvijn, Zwingli, Spinoza of Schleiermacher. Bij Zedeleer is een adjectief of eene nadere bepaling in den regel noodzakelijk, maar bij Zedekunde niet.

2. Over de verhouding tusschen de zg. wijsgeerige of philosophische en de zg. Christelijke of theologische Zedekunde heerschen vaak verkeerde meeningen. Zooals wij zeiden, is het wetenschappelijk juist, dat wij van de Zedekunde „ohne mehr" spreken, wanneer wij handelen over de wijsbegeerte van het zedelijke leven. Als men spreekt van *Christelijke* Zedekunde, dan moet men eene zoodanige behandeling van de wijsbegeerte des zedelijken levens bedoelen, welke uit den aard der zaak door een Christelijk moralist gegeven wordt, zooals een Stoïcijn eene Stoïcijnsche, een Hegeliaan eene Hegeliaansche Zedekunde bewerken kan. Een epitheton ornans bij *Zedekunde* kan dienst doen om herkomst of richting van een zedekundig stelsel aan te duiden, maar het wijsgeerig karakter der Zedekunde als zoodanig blijft daarbij intact. Verwarring kan het niet stichten, wanneer wij in de Encyclopedie der Christelijke Theologie van Christelijke Zedekunde spreken, wanneer wij daarbij duidelijk zeggen, dat wij bedoelen de behandeling van de wijsbegeerte van het zedelijke leven van het standpunt van den Christen-moralist. Er zijn theologen, die meenen, dat de Christelijke Theologie geen Zedekunde of wijsbegeerte des zedelijken levens in haar kader kan opnemen, zonder dat zij in de wijsbegeerte opgaat. Dit nu is geheel onjuist en rust op eene verkeerde opvatting van Theologie en Philosophie beiden. Dogmatische godgeleerdheid is onbestaanbaar zonder de wijsbegeerte. Wij noemden daarom het derde deel van onze Encyclopedie het wijsgeerig deel. De Christelijke Theologie heeft niets van de Zedekunde te vreezen, daar de hoofdstellingen van Dogmatiek en Ethiek beiden op denzelfden grondslag rusten. Men heeft wijsgeerige en Christelijke Zedekunde tegenover elkander geplaatst als de algemeene tegenover de bijzondere Zedekunde (J. I. Doedes, Encyclopedie, bl. 192, § 52) of hare verhouding voorgesteld als eene soortgelijke,

welke vroeger tusschen de „Theologia naturalis” en de „Theologia revelata” bestond. Zoo doende evenwel geeft men onwillekeurig aanleiding tot de meening, òf dat de wijsgeerige Zedekunde krachtens haar wezen zich tegenover het Christendom stelt, òf dat de Christelijke Theologie in haren zedekundigen arbeid de wijsbegeerte minacht. De Christelijke Theologie heeft bij de bearbeiding van de leer des zedelijken levens geen andere methode te volgen dan die, welke de wijsbegeerte des zedelijken levens in toepassing brengt. Omdat de bekeering de continuïteit des zedelijken levens niet verbreekt, is het onjuist te zeggen, dat de wijsgeerige Zedekunde den mensch als mensch en dat de Christelijke Zedekunde den mensch als Christen beschouwt. Men kan wijsgeerige en Christelijke Zedeleer tegenover elkander plaatsen ter onderscheiding van een stelsel van Zedeleer, dat zich als onafhankelijk van den godsdienst voordoet, en eene Zedeleer, die met het Christelijk geloof ten nauwste verbonden is. Maar men stelle de zg. wijsgeerige en de Christelijke Zedekunde niet tegenover elkander!

Iets anders is te spreken van Zedekunde van Christelijk standpunt. De stelsels der Zedekunde staan onwillekeurig onder den invloed van de wereldbeschouwing, welke men is toegedaan. De wereldbeschouwing van den Christen staat onder den invloed van zijn Christelijk geloof. Derhalve is het onmogelijk, dat de Christen de Zedekunde zou beoefenen, zonder den invloed van zijn Christelijk geloof te openbaren. Wij mogen er trotsch op zijn, dat het juist het Christendom is, dat het zedelijke leven onder ons gebracht heeft op de hoogte, waarop het thans staat, waarom wij kunnen stellen, dat de Christelijke levens- en wereldbeschouwing zich haar wettig recht heeft veroverd in de wijsbegeerte der zedelijkheid. Het Christelijk geloof is juist bij uitnemendheid geschikt, om den ernst van de zedekundige vraagstukken te doen gevoelen. Het is juist dit geloof, dat zich met kracht verzet tegen elke beschouwing, waarbij het verschil tusschen het zedelijke en het natuurlijke weg zou vallen of verzwakt worden. Het is juist dit geloof, dat eene diepe opvatting heeft van het kwaad of de zonde en van den strijd, welke aan de zegepraal van de deugd verbonden is. Het Christendom laat den zedelijken plicht rusten op het geloof in God en geeft

dus aan den zedelijken plicht eenen vasten en hechten grondslag, eene goddelijke sanctie. Terecht schrijft Prof. LAMERS (Zedekunde, 1900, bl. 12): „Niemand graaft zijn oog uit, om zuiver te kunnen zien, al weet hij, dat de eigenaardige gesteldheid van zijn oog hem hinderlijk zijn kan in de juiste waarneming der dingen. Ieder gaat bij wijsgeerig onderzoek van onderstellingen uit, die in geloof of ongeloof gegrond zijn, maar die in geen geval hier kunnen achterwege blijven, al moet men ook met de uiterste zorg er tegen waken, dat zij eenig historisch onderzoek beheerschen."

3. Al geven wij toe, dat men van Christelijke Zedekunde in den boven bedoelden zin kan spreken, daarmede is niet gezegd, dat de Christelijke Zedekunde confessioneel bepaald mag zijn. Al erkennen wij gaarne, dat in de werkelijkheid aan iemands Zedekunde onwillekeurig te bespeuren zal zijn, welke confessie hij is toegedaan, dat de Zedekunde van een Luthersch godgeleerde er wel anders uit zal zien dan die van een Gereformeerd theoloog, de regel moet toch blijven, dat wij in de Christelijke Zedekunde het zedelijke leven schetsen, zooals wij ons dit in zijne volkomenheid voorstellen. Zal de Zedekunde individueel bepaald zijn, confessioneel bepaald mag zij niet worden. In de Christelijke Zedekunde hebben wij niet met confessie en kerken te maken, maar met het zedelijke leven, zooals dit op het standpunt van den Christen hem als ideaal voor oogen zweeft. Gaarne maken wij de woorden van J. I. DOEDES (Encyclopedie, bl. 196) tot de onze: „Dat er werkelijk eene wetenschap der kerkelijke Ethiek zou zijn, schijnt met groote vrijmoedigheid ontkend te mogen worden, al hooren wij ook van eene evangelisch-kerkelijke Moraaltheologie, van eene Zedeleer naar de beginselen van het Protestantisme in tegenstelling met het Katholicisme, of naar de beginselen der evangelische kerk, van eene katholieke Moraaltheologie of van eene Moraaltheologie naar de beginselen der katholieke kerk spreken. Daardoor behoeven wij ons niet verplicht te rekenen, om evenzoo velerlei soort van Ethiek te erkennen. De Christelijke of evangelische Ethiek heeft het Christelijk leven te beschrijven, gelijk het den Christen als ideaal voor oogen moet staan. Zij gaat daartoe te rade met al hetgeen Jezus en de apostelen aangaande des Christens levensbeginsel, levensdoel en levensstrijd hebben

geleerd. Zij verwerkt dat tot een geheel in den geest van het evangelie. Zij laat geen plaats voor de gedachte of voorstelling, dat het Christelijk leven zich wijzigt naar het kerkgenootschap, waartoe men behoort; dat het verschillende eischen doet in de verschillende kerkgenootschappen; dat er voor den Roomsch-Katholiek een ander „nieuw leven" zou zijn dan voor den Gereformeerde, voor dezen weder een ander dan voor den Lutherschen Christen . . . Die de Christelijke of evangelische Ethiek bewerkt onder den invloed der eenzijdigheid van een of ander kerkgenootschap vergeet, dat wij bij den Heer Jezus en zijne apostelen slechts ééne voorstelling vinden van „het leven", waartoe de geloovigen geroepen zijn, en dat geen andere dan deze de voorstelling is, waaraan de Christelijke of evangelische Ethiek zich heeft te houden."

4. In de geschiedenis der Zedekunde mogen uit de oude Christelijke kerk met eere genoemd worden: Clemens Alexandrinus, Origenes, Basilius, Gregorius van Nazianze, Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, Augustinus, Johannes Damascenus en Isidorus Hispalensis. De invloed der Grieksche wijsbegeerte, b. v. die van Plato en Zeno, was bij velen hunner merkbaar. Te scherp was de grenslijn, welke men trok tusschen het Christelijke en het maatschappelijke leven. De zelfverloochening, die van den Christen gevorderd moet worden, ontaardde wel eens in wereldverachting en daardoor werd de Zedeleer te rigoristisch. Vasten en coelibaat werden luide geprezen en de voornaamste bron van het kwaad werd in de ketterij gezocht. Het monnikenleven werd beschouwd als het ideaal van het Christelijke leven. Het getal hoofdzonden werd bepaald en de onderscheiding gemaakt tusschen peccata mortalia en venialia. Door het verschil, dat men aannam tusschen de „praecepta" en de „consilia evangelica" werd de grondslag gelegd voor de leer van de dubbele deugd. Tegen het gevaar, dat de Christelijke Zedeleer in eene Moraal van de daad zou opgaan, kwam Augustinus in verzet. Hij zag de bedenkelijke zijden van de kerkelijke zedelijkheid duidelijk in èn kwam op voor de continuïteit in het zedelijke leven. Naast de vier hoofddeugden (de *σοφία*, de *ἀνδρεία*, de *σωφροσύνη* en de *δικαιοσύνη*) nam hij de zg. theologische deugden aan (geloof, hoop en liefde), waardoor hij evenwel de juiste onderscheiding van godsdienstig en zedelijk leven uit het oog

verloor. Zijn strijd met PELAGIUS betrof inderdaad een zedelijk vraagstuk. In de Middeleeuwen had de wijsbegeerte van ARISTOTELES ook op zedelijk gebied den grootsten invloed. Met het mystisch pantheïsme van Johannes Scotus Erigena hing zijne voorliefde voor monnikenmoraal en ascese tezamen. Bedenkelijk was de stelling van Petrus Abaelardus, dat enkel in het peccatum als „intentio ad malum" opgevat, de zonde schuilt. Volgens PETRUS LOMBARDUS moest God de eer ontvangen van onze deugd. Daarom leerde hij op voetspoor van Augustinus, dat het subjectieve goed wel formeel een uti, maar eigenlijk een frui van het objectieve goed is. Hoofdzaak was bij hem de vraag, of de deugden voorwerp van *uti* of van *frui* moeten heeten. De zedelijke vrijheid van den mensch wilde hij hiermede niet loochenen. Ook PETRUS LOMBARDUS maakte onderscheid tusschen „praecepta" en „consilia evangelica." ALBERTUS MAGNUS, die in de metaphysica Plato volgde, hield zich in de logica aan Aristoteles. Naar zijne Aristotelische beginselen predikte hij eene ascetische Moraal en echt kerkelijk beschouwde hij de „vera obedientia" als gewijd aan de „vicarii Christi". Boven ALBERTUS MAGNUS staat ook op zedekundig gebied zijn leerling Thomas Aquinas. In zijne „Summa Theologiae" heeft Thomas zoowel psychologisch als metaphysisch het zedelijk kwaad besproken. Hooge waardeering verdient zijne behandeling van de leer der affectus of aandoeningen. Hij maakte onderscheid tusschen „peccata commissionis" en „omissionis", alsmede „cordis", „oris" en „operis". Groot gevaar liep de behandeling van de Zedeleer bij JOHANNES DUNS SCOTUS, volgens wien de eisch der zedewet ook anders had kunnen luiden dan thans het geval is. Al wat God wil, is bij hem goed en Gods wil vatte hij als willekeur op. De Scotistische beginselen hebben niet weinig medegewerkt tot de heerschappij van de Casuïstiek. Tegen de alleenheerschappij der casuïstische Moraal kwam de Mystiek in verzet bij monde van BERNARD VAN CLAIRVEAUX, GERSON en THOMAS à KEMPIS. BERNARD VAN CLAIRVEAUX beschouwde de liefde tot God als het beginsel des zedelijken levens en kwam op voor de eenheid der deugd. Voor de Zedekunde evenwel hebben de Mystieken weinig beteekenis gehad. Bij de Mystieken gaat het zedelijke leven op in het godsdienstige leven en dit laatste wordt in zijnen hoogsten vorm als het

contemplatieve leven beschouwd. Wel edele bedoelingen, maar geen heldere voorstellingen moet men bij de Mystieken zoeken.

5. Hoewel de Hervorming als eene zedelijke wedergeboorte te beschouwen is, traden de Hervormers over 't algemeen niet als beoefenaars van de Zedekunde op. LUTHER legde in al zijne geschriften den nadruk op het zedelijke leven des Christens en ZWINGLI deed hetzelfde in zijne preeken. Alleen MELANCHTHON behandelde de Zedekunde wetenschappelijk, doch niet zelfstandig. Hij schreef: „Elementa ethicae Aristotelicae” (1550). CALVIJN besprak zedekundige vraagstukken bij de behandeling van de wedergeboorte. Van zijne „Institutio” kunnen wij hier vergelijken II, 8 (Legis moralis explicatio, behandeling van de wet der 10 geboden), III, 6—8 (De vita hominis Christiani: ac primum, quibus argumentis ad eam nos hortetur Scriptura, Summa vitae Christianae: ubi de abnegatione nostri, De crucis tolerantia, quae pars est abnegationis). In de Gereformeerde kerk werd de beteekenis van de wet sterk geaccentueerd en eene soort Zedeleer gegeven naar de wet der 10 geboden. Vgl. Dr. W. GEESINK, De Ethiek in de Gereformeerde Theologie, 1897. Zoo handelde ook nog Dr. A. KUYPER (Encyclopedie, III, bl. 428, 429). De eerste, die de Christelijke Zedekunde als zelfstandige wetenschap behandelde, was de Gereformeerde theoloog LAMB. DANAEUS († 1596) in zijne: Ethices Christiani libri III, 1577, 4e editie, 1670. Uit de school van SAUMUR kwam in de 17e eeuw de „Morale chrétienne” van MOSES AMYRALDUS († 1664) in 6 deelen van 1652—1660 uit, waarin hij beproefde de natuurlijke Zedeleer met de geopenbaarde in overeenstemming te brengen. Door den invloed der Jezuïeten werd de Zedekunde bij vele Roomsche godgeleerden Casuïstiek, d. i. eene behandeling en samenvoeging van enkele, afzonderlijke gevallen (casus) op zedekundig gebied. Men moest bij de bespreking van de afzonderlijke gevallen het kerkelijk gezag zóó ter sprake brengen, dat het de leden der kerk tot algeheele overgave van hun persoon nopen kon. De Moraaltheologie moest een net zijn, om de zielen te vangen. De middelen, waardoor de Jezuïeten op zedekundig gebied alles mogelijk maakten en waardoor zij aan hunne Casuïstiek het eigenaardig karakter van Jezuïetenmoraal gaven, waren 1. de leer van de waarschijnlijkheid der

meeningen (Probabilisme), 2. de leer van het richten van het oogmerk (Methodus dirigendae intentionis), 3. de leer van het gebruik van dubbelzinnige woorden (Amphibolie), 4. de leer van het geestelijk voorbehoud (Reservatio of restrictio mentalis). Hoogst bedenkelijk voor de Zedeleer was de leer der Probabiliteit. Ieder zedelijk geval was volgens deze leer moreel onzeker en betwistbaar. Voor ieder geval heeft derhalve de Christen eene onderwijzing of terechtwijzing noodig en wel van eenen vertrouwbaren Jezuïeten-leeraar (doctor gravis et probus). Bij strijd tusschen „opiniones probabiles" mocht men zich zelfs houden aan die „opinio probabilis", welke uit het oogpunt van het „tutum" te wenschen overlaat.

De eigenlijk gezegde wijsgeerige Zedekunde begint met KANT. Zie zijne „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1785, „Kritik der praktischen Vernunft", 1788, en zijne „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", 1797. Hij gaf aan het zedelijke leven eenen eigen, zekeren grondslag in het aangeboren, zedelijk bewustzijn des menschen. Alle eudaemonisme trachtte KANT uit de Ethiek te verbannen en de Zedeleer inderdaad zedelijk te maken. KANT had diepen eerbied voor de majesteit der zedewet, welke hij met die van het starrengewelf vergeleek. Het geweten, de praktische rede, stelde hij als het meest zekere in den mensch voorop. De rede bewijst in den wil hare hoogste kracht als praktische rede. Haar inhoud is de zedewet. Deze zedewet is den mensch niet door God gegeven, maar de rede heeft zichzelve de zedewet gesteld. Deze norm is niet maar eene eenvoudige grondstelling van subjectieve waarde en beteekenis, maar eene imperatief bevelende macht, kategorisch optredend. Deze kategorische imperatief luidt: Handel naar de rede, d. i. handel zóó, dat gij kunt willen, dat uwe grondstelling eene algemeene wet voor alle redelijke wezens zij. Dit beginsel is bloot formeel. KANT zegt niet, waaruit dit zedelijke leven voort moet spruiten.

Een geheel ander standpunt dan KANT nam SCHLEIERMACHER in de Zedekunde in. Vgl. van hem o. a. „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803), „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" (1805), „Die christliche Sitte", 1843 (een opus postumum). Had volgens KANT de mensch geen andere roeping dan een voor allen geldend schema in te

vullen, moest hij slechts een voorbeeld geven van de verwezenlijking van de zedewet, SCHLEIERMACHER oordeelde, dat ieder mensch de menschheid en hare zedelijkheidsidee op zijne eigenaardige wijze voor moest stellen, dat derhalve iedere individualiteit de bestemming had, in volle harmonische ontwikkeling meer en meer datgene te worden wat zij naar haren aanleg reeds was. Volgens SCHLEIERMACHER is de zedelijke bestemming des menschen niet, zijne persoonlijkheid af te leggen, maar te ontwikkelen en te voltooien. Hij verwierp de traditioneele behandeling van de Zedekunde als eene deugden- en plichtenleer en liet den eisch hooren, dat de Zedekunde ons moest leeren te streven naar de bereiking van het hoogste goed. SCHLEIERMACHER wees er op, dat de Christelijke Zedekunde niet iets specifiek nieuws bij het algemeen zedelijke voegt, maar dat elke zedelijke toestand tevens wezenlijk Christelijk moet zijn. De invloed van SCHLEIERMACHER was na hem sterk merkbaar, o. a. ook bij RICHARD ROTHE (Theol. Ethik, 1845—1848, 2. Aufl. 1869—1871).

Verdiensten op zedekundig gebied heeft J. F. HERBART (1776—1841) om zijne scherpe, psychologische analyse van de ethische begrippen. HERBART stond onder den invloed van Engelsche moralisten en trachtte het midden te houden tusschen het rigorisme en het eudaemonisme. Het zedelijke is volgens hem op aesthetische verhoudingen gegrond en de Zedekunde van den smaak trad bij hem tevoorschijn. De Zedekunde behoort volgens hem bij de praktische philosophie. ARTHUR SCHOPENHAUER (1788—1860) trachtte overeenkomstig zijn pessimisme de zedeleer vrij te houden van alle eudaemonisme en utilisme. Over de vrijheid van den menschelijken wil en den grondslag van de Moraal handelde hij in zijn boek „Die beiden Grundprobleme der Ethik” (1841). Het komt volgens hem aan op de dooding van den wil. Elk streven om den lust te voldoen, beschouwt hij als ijdel. Wie den wil tracht te dooden, bereikt de hoogste deugd. Op lager standpunt kan de Moraal van het „medelijden” worden aanbevolen, dat èn negatief als gerechtigheid, èn positief als menschenliefde werkt en waarin feitelijk elk *ik* in zijn afzonderlijk bestaan wordt opgeheven, wat de praktijk des levens betreft. De Moraal van EDUARD VAN HARTMANN — zie o. a. zijne „Phaenomenologie des sittlichen Bewustseins”, 1879, welke hij als

„Prolegomena zu jeder künftigen Ethik" beschouwde, zijne „Religion des Geistes", 1883, „Ethische Studien", 1898, — beveelt ook de rust van het *niet willen* boven het leed van het *willen* aan. Met alle eudaemonisme wil von Hartmann breken en daarom stelt hij zich tegenover de Christelijke Zedeleer. In zijne Zedeleer, waarin zedelijk, redelijk en teleologisch handelen eigenlijk worden vereenzelvigd, staat hij, hoezeer tegen alle egoïsme gekant, feitelijk eene nieuwe „Klugheitsmoral" voor, waarin het egoïsme van het onbewuste absolute den boventoon voert. Eenigszins op de lijn van Schopenhauer stond aanvankelijk ook Friedrich Nietzsche, die met zijne zonderlinge, aan het Christendom vijandige „Herrenmoral" in den laatsten tijd veler aandacht getrokken heeft.

In Engeland onder den invloed van J. Stuart Mill en Buckle en in Frankrijk onder den invloed van A. Comte werd in het midden der 19e eeuw de Zedekunde als Sociologie behandeld. Hoewel deze school of richting het causaliteitsbegrip sterk op den voorgrond stelde, kon zij toch een zeker doel in de Ethiek niet miskennen. Feitelijk stond zij op het standpunt van het rationalistische eudaemonisme. Bij de Sociologie der Positivisten wordt met de individueele verscheidenheid der samenstellende deelen van de maatschappij niet voldoende gerekend. Naar hare biologie of levensleer gaat de Ethica in Physica op. In naam der zg. positieve wetenschap verklaarde zij den oorlog aan ieder stelsel, waarin met het geloof in God gerekend werd. Theologie en Metaphysica hadden haren tijd gehad. Met de eenvoudige beschouwing van de verschijnselen moest men zich tevreden stellen, terwijl ook de onderlinge betrekking der verschijnselen als object van onderzoek niet mocht worden vergeten. In strijd met hunne beginselen hadden de Positivisten het druk over de sanctie van de zedelijkheid. Het algemeene welzijn was de maatstaf voor het zedelijke leven. J. Stuart Mill is in de Zedekunde bekend om zijn Utilitarianisme. Het nut, dat in dit stelsel op den voorgrond gesteld wordt als het doelwit, waarnaar men moet jagen, is het grootste en hoogste geluk. Het nut wordt volstrekt niet in tegenstelling met het genot geplaatst, maar het omvat alles, wat als genot op verschillend gebied te beschouwen is, evenwel met deze be-

paling, dat geen ander genot bedoeld kan zijn dan dat overeenkomt met den aard en de waardigheid van den mensch. De kwestie, waarin het hoogere genot bestaat, mag niet naar elks goedvinden worden behandeld, maar moet door het algemeene gevoelen worden beslist. De vraag moet worden gedaan: Wat geeft de grootste hoeveelheid van waar geluk in het algemeen? Goed is wat in ruimen kring een edel genot verschaft en het algemeene welzijn bevordert. De begrippen zedelijk en nuttig behooren van nature bijeen. Als zedelijk wezen zoekt de mensch eene gemeenschap, waarin aller belang gelijkelijk wordt bevorderd. Het gemeenschapsgevoel drijft ons op den weg der maatschappelijke orde en dwingt ons voor elkander te leven. Vgl. Dr. T. CANNEGIETER, De nuttigheidsleer, 1876, en Prof. G. H. LAMERS, De Christelijke Zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche Zedekunde, 1889, bl. 69 enz.

6. Men kan in de Zedekunde een formeel en een materieel gedeelte onderscheiden, ter aanduiding van het feit, dat men het woord *zedelijk* zoowel formeel als materieel gebruikt. Men gebruikt het woord formeel ter aanduiding van de hoedanigheid van eenig verschijnsel. Men noemt b. v. iets zedelijk, omdat het niet òf als aesthetisch òf als intellectualistisch kan worden beschouwd. Spreekt men daarentegen van het zedelijke in materieelen zin, dan denkt men aan den inhoud van den zedelijken eisch als zoodanig. Bij het zedelijke in formeelen zin hebben wij in de eerste plaats met den mensch als zedelijk subject te maken. De waardeering van des menschen zedelijk wezen staat in onafscheidelijk rapport met het godsdienstig geloof. De Christelijke Zedekunde gaat uit van het geloof, dat God den mensch schiep naar Zijn beeld, naar Zijne gelijkenis. Hiermede is de aanleg tot godsdienst en zedelijkheid uitgesproken. Deze aanleg evenwel moet niet als bloote mogelijkheid, maar als begin van werkelijkheid worden beschouwd. De Christen vangt aan door zelfbepaling te streven naar eenen toestand, waarin God het gemoed en den wil beheerscht onder den invloed van de voorstellingen, welke hij als Christen zich van Hem gevormd heeft of welke hij op grond van zijn geloof in Jezus Christus van het Goddelijk wezen heeft ontvangen. Wanneer wij eene handeling als zedelijk zullen beschouwen, dan moet het willen in min of

meer ontwikkelden vorm eene zelfbepaling zijn, waarbij het denkbeeld van willekeur is buitengesloten. De Zedeleer van het Christendom is evenmin deterministisch als indeterministisch. Het element van waarheid, dat in het determinisme uitgedrukt is, ligt in onze afhankelijkheid. Het element van waarheid, dat in het indeterminisme is uitgedrukt, bestaat hierin, dat wij onze afhankelijkheid erkennen, die wij ook kunnen miskennen. Het recht van eene betrekkelijke vrijheid van den mensch handhaaft de Christelijke Zedekunde, daar zij de zedelijke verantwoordelijkheid van den mensch tot geen prijs wil verliezen. De kwestie, of het plichtbesef vrucht is van godsdienstig geloof of omgekeerd het godsdienstig geloof vrucht van plichtbesef, wordt door de Christelijke Zedeleer als zoodanig niet besproken. Maar wel leert zij, dat de mensch in subjectieven zin zich verplicht moet gevoelen, omdat er naar zijne innige overtuiging objectief plicht bestaat. De Christen spreekt van plichtbesef in verband met zijn geloof in God, zooals SOCRATES zich tegenover zijne rechters op den God van Delphi beriep. Het plichtbesef rust niet op den godsdienst, maar wortelt in denzelfden bodem, waarin ook de godsdienst groeit. Zedelijkheid en godsdienst zijn twee loten van éénen stam en vinden hunne verklaring in den geestelijken aanleg van den mensch. De Christelijke Zedeleer tracht het geweten, waarin het plichtbesef zich uit, psychologisch te verklaren. Het erkent het recht van de zoogenaamde kosmologische opvatting van het geweten, waarbij de beteekenis van de samenleving voor de werkzaamheid onzer psychische functies in het licht wordt gesteld. De Christelijke Zedeleer laat de psychologen en moralisten vrij, om de ontwikkelingswet te zoeken, welke de zedelijke verschijnselen volgen. Zij leert eenvoudig, dat er geen plichtbesef zou zijn, wanneer God er niet was met de openbaring van Zijnen heiligen wil aan het naar Zijn beeld geschapen schepsel. De mensch is tot gehoorzaamheid verplicht jegens God, in wien hij is, zich beweegt en leeft. Zullen wij van een doel van het zedelijke leven kunnen spreken, dan moeten wij in dat leven eene continuïteit en mitsdien eene eenheid onderstellen. Hierbij kan de vraag worden gedaan, of wij daarbij op het individueele leven te letten hebben of op het gemeenschapsleven der menschheid. Volgens het Christendom

is het doel van het zedelijke leven te stellen zoowel in de volmaking van de menschheid in haar geheel als van den enkelen mensch, op zichzelven beschouwd. In de menschenwereld moet èn individueel èn sociaal het koninkrijk Gods worden verwezenlijkt. Stellen wij de vraag, of wij, wanneer wij de ontwikkeling van het zedelijke leven beoogen, met de gemeenschap of met het individu moeten aanvangen, dan hebben wij zonder eenige aarzeling daarop te antwoorden, dat het overeenkomstig den aard is der Christelijke prediking van het koninkrijk der hemelen, wanneer wij met het individu beginnen. Het Christendom is met nadruk opgekomen voor de waarde van een enkel individu. Hiermede hangt samen, dat het Christendom ijvert zoowel voor de Moraal der gezindheid als voor die van de daad. De vraag naar den plicht is in den grond der zaak de vraag naar het onderscheid tusschen goed en kwaad. Het Christendom acht den maatstaf van goed en kwaad niet gelegen in het nut of heil der samenleving, zoodat feitelijk de zedelijke waarde eener handeling door hare gevolgen bepaald zou worden. God is de maatstaf van het goede. De Christelijke Zedeleer dringt dus aan op juiste begrippen en voorstellingen aangaande God. Wanneer de Christen iets goed noemt, staat hij onder den invloed van zijn godsdienstig geloof, krachtens hetwelk hij al wat Gods wil is, als goed beschouwt. Op dit standpunt komt de zedelijkheid niet in gevaar bij wijziging van de voorstellingen omtrent God, omdat het geloof in God niet staat of valt met begrippen of voorstellingen aangaande God.

Tot het formeele gedeelte der Zedeleer behoort ook de bespreking van de drangredenen en hulpmiddelen, die tot echte zedelijkheid dwingen. Deze drangredenen moeten uit den aard van het zedelijke leven voortvloeien. De drangreden mag naar eene goede Zedeleer niet eudaemonistisch worden opgevat, maar daarom behoeven wij alle eudaemonisme niet rigoristisch buiten te sluiten. Wat geen motief kan zijn van zedelijk handelen, kan wel als hulpmiddel dienst doen. Bij alle Christelijke moralisten staat het vast, dat de liefde de beweeggrond of het motief van ons handelen moet zijn en dat niet als een oogenblikkelijk gevoel, maar als eene blijvende gezindheid of habitus. De liefde tot God evenwel, die in den grond der zaak dankbaarheid is, de „forma virtutum" van

THOMAS AQUINAS, de „origo virtutum" van BERNARD VAN CLAIRVEAUX, zal als motief van zedelijk handelen in het zedelijke leven zoowel aan den eudaemonistischen als aan den rigoristischen zin naar Christelijke opvatting gelijkelijk voldoening geven. Het valsche eudaemonisme wordt afgewezen door de stelling: God moet bemind worden boven alles, desnoods ten spijt van alles. Het valsche rigorisme wordt afgewezen door de stelling: God eischt van ons geen liefde dan waarin ons hart zich gelukkig gevoelt.

Wij kunnen als hulpmiddelen voor de volmaking van het zedelijke leven aannemen alles wat òf het inzicht in den plicht verheldert òf het gevoel verscherpt of verfijnt òf den wil in kracht ten goede versterkt. Wat als drangreden geen dienst kan doen, is als hulpmiddel misschien wel gewenscht. Wij moeten ook aan de voorstellingen, welke wij vormen, gewicht hechten, zoowel voor de richting van den wil als voor de werkzaamheid van het gevoel. Voorstellingen van toekomstig geluk kunnen medewerken tot het ontwikkelen van echte zedelijkheid. De gedachte aan den prijs geeft den strijder moed en energie. Vgl. Hebr. 12 : 2.

7. Wij spreken thans over het zedelijke in materieelen zin, inzoover daarbij aan den inhoud van den zedelijken eisch als zoodanig gedacht wordt. Die inhoud moet volgens de Christelijke Zedeleer de vervulling zijn van Gods wet. De verwezenlijking van het ideaal des zedelijken levens moet allereerst bij het individu worden gezocht. De wedergeboorte is bij ieder individu de aanvang der ware zedelijkheid. Deze wedergeboorte mag niet magisch worden opgevat met miskenning van de waarheid, dat er eenheid is in 's menschen zedelijk leven krachtens de blijvende identiteit van het subject. De kwestie van de objectieve en de subjectieve Soteriologie, de kwestie betreffende zonde en Christus blijven hier buiten bespreking, daar wij niet op het terrein van de Dogmatiek mogen komen, hetgeen door tal van Christelijke moralisten uit het oog is verloren. De Zedeleer spreekt hier alleen van eenen nieuwen aanvang in het zedelijke leven, om uitdrukking te geven aan deze gedachte, dat het kwaad, hetwelk in de zelfzucht gegrond is, niet is te overwinnen dan door het goede, dat uit God is. De door de zonde verbrokene gemeenschap met God moet hersteld worden. De wederge-

borene moet in ernstigen zin zich benaarstigen om de zedelijke volkomenheid deelachtig te worden. Naar heiliging moet hij streven. De Christelijke Zedeleer behoeft niet de leer der zonden evenmin als die der deugden te behandelen. Zij doe alleen uitkomen de eenheid in de veelheid der zonden en deugden. Zij ga uit van de gedachte, dat de zedelijke volkomenheid van den mensch bereikbaar is. Met nadruk komt zij op voor de verhevene bestemming van den mensch.

Onderscheidt men in de Zedekunde de algemeene en de bijzondere plichtenleer, dan wordt eigenlijk in de eerste de plicht als „obligatio" bedoeld, terwijl de tweede op de plichten let in den zin van „officia." Gelijk in de Christelijke Zedeleer de grond van alle „obligatio" in God gelegd wordt, is er volgens haar slechts één officium, nl. ten opzichte van God. Het Christendom wijst het utilisme beslist af, door den plicht jegens God als den eenigen plicht voor te stellen. Men erkenne de eenheid van den plicht! De Christelijke Zedeleer vindt hare grondwet in Mt. 22 : 37—39 (Mk. 12 : 28—34, Lk. 10 : 25—28) overeenkomstig Deut. 6 : 5 en Lev. 19 : 18. Uit den plicht jegens God vloeit voort de plicht jegens onszelven en jegens den naaste. Geen bezwaar bestaat tegen de coördinatie van de plichten jegens God, den naaste en onszelven, wanneer men de algemeene idee van plicht als hoofdbegrip beschouwt. Wanneer de plicht jegens God de grond aller plichten en de liefde jegens God de hoofdsom der plichten jegens God is, dan is natuurlijk, dat men de liefde jegens God niet kan betrachten, zonder dat men tevens aan alle andere zedelijke eischen voldoet. De Christen brengt in zijne levensbeschouwing alles rechtstreeks of middellijk in verband met God. Zoo vat hij den eed op als eene „affirmatio religiosa." Moet hij een beroep doen op hetgeen hem het meeste heilig is, dan doet hij een beroep op God. De kwestie van Zondagsrust kan hij niet scheiden van die van Zondagsheiliging. Uit den plicht jegens God vloeit ook voort de plicht jegens onszelven. De ware zelfliefde — van egoïsme, zelfzucht wel te onderscheiden — kan eerst daar gevonden worden, waar de mensch oog en hart heeft voor zijne waarachtige belangen, d. i. vrede te hebben met God. De Christelijke Zedeleer eischt geen dooding van het vleesch in den zin der ascetische Moraal. Het is des Christens plicht voor leven en gezondheid

zorg te dragen, ook door middelen ter voorkoming van het kwaad, b. v. door verzekering en vaccine. Maar de Christelijke Zedeleer houdt ons voor, dat wij niet alleen voor ons lichaam zorg moeten dragen. De geestelijke ontwikkeling, welke men voorsta, omvatte den geheelen mensch. „Op reinheid der verbeelding, teederheid van gemoed, kracht van wil, vastheid van karakter wordt aangedrongen niet minder dan op uitbreiding van kennis en ontwikkeling van het denken" (Prof. G. H. LAMERS, De Christelijke Zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche Zedekunde, 1889, bl. 34). Op zijnen goeden naam en op zijne eer mag, ja moet de Christen grooten prijs stellen. Zelfverachting is hoogst ongepast, maar zelfwaardeering, die evenwel nooit in zelfverheffing mag opgaan, is te prijzen. De eer van huis en ambt, burgerschap en vaderland moet ons heilig zijn. De eisch der zedelijkheid en tengevolge daarvan de eer is voor man en vrouw dezelfde. Wanbegrippen als dat de vrouw door ontrouw wel eerloos zou worden, maar de man niet of althans minder, bestrijdt de Christelijke Zedeleer ten sterkste. Wij verwerpen zoowel voor den burger als voor den militair het duel als een overblijfsel van het vuistrecht der Middeleeuwen, volgens hetwelk niet de aanklager zijne aanklacht te bewijzen, maar de aangeklaagde zich te zuiveren had. Wij verbeuren onze eer door ons doen of laten, door onze eigen woorden of daden, maar niet door hetgeen een ander van ons of tegen ons gelieft te zeggen. Zorg voor ons wettig eigendom, arbeidzaamheid en spaarzaamheid worden ons aanbevolen.

Wie naar den regel handelt, dat hij den naaste liefheeft gelijk zichzelven, zal eigenbelang vaak bij het belang van den naaste achterstellen. Onze Zedeleer predikt ons zelfverloochening. Roomsche moralisten leeren naar het voorbeeld van THOMAS AQUINAS, dat wij den naaste moeten liefhebben wel „similiter", d. i. ook „propter Deum", maar niet „aequaliter" met onszelven. Dit hangt hiermede samen, dat zij de liefde jegens onszelven in nader verband stellen met de „theologische" deugden en alzoo brengen tot het contemplatieve leven, dat zij boven het actieve verheffen.

Beschouwen wij den mensch als lid eener gemeenschap, dan stellen wij in de Christelijke Zedeleer het familieleven voorop met alles, wat daarop betrekking heeft. Het huisgezin

rust op het huwelijk. De gemeenschap van het huwelijksleven heeft eenen physieken grondslag, doch eene ethische beteekenis. De Christelijke Zedeleer stelt man en vrouw gelijk en erkent de waarde van het huwelijk ook voor het individueele leven van man en vrouw. Het Christendom strijdt voor het monogamisch huwelijk en verwerpt zoowel de polygynie als de polyandrie.

De Christelijke Ethiek beschouwt verder den mensch als lid van de gemeenschap of van de maatschappij. Hier betreden wij het terrein der zg. sociale Ethiek. Ook de Christelijke Zedeleer onderscheidt individueele en sociale Zedekunde. Het is de taak der Sociologie, de verschijnselen van het sociale leven te beschrijven en te verklaren. Maar de sociale Ethiek brengt daarbij den maatstaf van het ideaal in toepassing. Veel te veel is uit het oog verloren, dat bij verkeerde maatschappelijke toestanden en verhoudingen de oorzaak der verkeerdheden vaak gelegen is in de macht van zelfzucht en zonde, die niet anders overwonnen kan worden dan door de kracht, welke den mensch innerlijk herschept. Van veranderde maatschappelijke toestanden heeft men wel eens verwacht, wat alleen de zedelijke wedergeboorte geven kan. Al erkennen wij het recht van de onderscheiding tusschen individueele en sociale Ethiek, beiden grenzen toch zeer na aan elkander. Oeconomische vraagstukken blijken vaak in den grond der zaak ethische vraagstukken te zijn. Zooals van de zijde der staathuishoudkundigen den theologen toegeroepen is, dat zij zich meer met oeconomische vraagstukken moeten bezighouden, zouden de theologen van hunne zijde met niet minder recht bij de staathuishoudkundigen er op kunnen aandringen, dat zij meer de Zedekunde moesten beoefenen. Handen-arbeid, denkarbeid en kunst komen in het maatschappelijke leven vaak afzonderlijk voor. Diensvolgens beweegt zich de menschelijke ontwikkeling òf op stoffelijk, òf op intellectueel, òf op aesthetisch gebied. Een bekend feit is, dat de meeste menschen door handen-arbeid in hunne behoeften voorzien. Het is evenwel niet naar het spraakgebruik van de Boeken des N. V. (Mt. 10:10, 2 Kor. 11:13, Fil. 3:2, 2 Tim. 2:15), om dezen arbeid als den arbeid bij uitnemendheid te beschouwen en alzoo van eene arbeidersklasse te gewagen. Arbeid met de hersenen verdient niet minder den naam van arbeid dan

dezulke, waarbij hoofdzakelijk alleen inspanning van de spieren vereischt wordt. Wie van eene zg. arbeidersklasse in de maatschappij spreekt, wekt den schijn, alsof anderen, die niet met handen-arbeid in hunne behoeften voorzien, nietsdoeners zijn. Christen-moralisten stemmen gaarne toe, dat vele maatschappelijke toestanden ernstige verbetering verdienen en de verhouding van kapitaal en arbeid in menig opzicht eene andere moest zijn. Zij willen gaarne ook door de macht van den staat met zijne wetten de zwakken tegen de sterken beschermen en de staatslasten en staatszorgen op alle burgers zooveel mogelijk gelijkelijk doen drukken. Zij schromen niet ook het goede, dat van zg. socialistische zijde in het midden gebracht wordt, te erkennen en uit te spreken. Maar zij verwachten het heil niet alleen van veranderde en verbeterde omstandigheden, van betere wetten, van meerdere staatsbemoeiing en staatszorg. Zij hebben ook oog en hart voor de beteekenis van de persoonlijkheid en voor zedelijke middelen, die ter genezing van de maatschappelijke nooden kunnen worden aangewend. Goede staatswetten vermogen weinig op een volk, waarvan het peil van zedelijkheid en godsdienst laag staat.

De Zedeleer heeft zich zijdelings in te laten met den staat, waarin het geheel van een volk georganiseerd wordt in een niet aan eenen bepaalden vorm gebonden verband. Al is in deze organisatie veel wat uit zedelijk oogpunt onverschillig mag heeten, zoodat de Christelijke Zedeleer b. v. noch voor noch tegen den republikeinschen regeeringsvorm partij kiest, toch mogen wij niet uit het oog verliezen, dat de natuurlijke gemeenschap van een volk in den staat eene geestelijke gemeenschap wordt. De staat heeft eene bijzondere, zedelijke roeping en diensvolgens plichten te vervullen tegenover zijne burgers, die tot het staatsverband behooren, zoowel individueel beschouwd, als onderling krachtens gemeenschap van bijzondere belangen verbonden. Omdat de burgers gemeenschappelijke en individueele belangen hebben, moet de staat macht en vrijheid vertegenwoordigen. De gemeenschappelijke belangen, die somtijds verdedigd moeten worden, zijn niet zonder macht bestaanbaar, en de individueele niet zonder de vrijheid der burgers, waarvoor de staat op moet komen. Naar den eisch der zedelijkheid moet de staat zijne burgers be-

schouwen als personen, wier zedelijk karakter geëerbiedigd moet worden. Vrijheid van geweten en godsdienst moet de staat handhaven en eene staatskerk mag zij niet accepteeren.

De Christelijke Zedeleer heeft ook op den mensch te letten als lid eener godsdienstige gemeenschap. De kerk heeft hare eigenaardige beteekenis ook als sfeer van zedelijke gemeenschap. Zij moet er op uit zijn, om bij hare leden niet alleen het niveau van den godsdienst, maar ook van de zedelijkheid te verheffen. Wanneer de kerk hare taak in dezen vergeet, is hare fout des te bedenkelijker, omdat hare macht zoo ver reikt en diep ingrijpt in het leven des volks. Alle intellectualisme — van welke zijde het ook kome — moet de kerk bij hare leden met kracht bestrijden, opdat niet een schril contrast ontsta tusschen leer en leven. Niet op eene zuiverheid van belijdenis, die toch niet te bereiken is, moet de kerk het oog gevestigd houden, maar op het aankweeken van waarachtige vroomheid, eenen ernstigen, diepen Christelijken zin en een leven, dat aan de geloovigen als aan kinderen des lichts betaamt. De leden der kerk moeten er naar streven, een onergerlijk geweten te hebben voor God en voor de menschen. Nooit mag in naam van den godsdienst, onder welken vorm ook, geijverd worden voor datgene wat in strijd is met de eischen der zedelijkheid. Anders is de kerk zelve oorzaak van hare verachting en der verdwijning nabij. Vgl. Prof. G. H. Lamers, De Christelijke Zedeleer en de vraagstukken der hedendaagsche Zedekunde, 1889.

§ 5. **Apologetiek. Polemiek.**

Wijsbegeerte van den godsdienst.

1. Velen brengen tot het derde deel der Encyclopedie ook de Apologetiek, die het Christelijk geloof als openbaring Gods in Christus verdedigt tegen de aanvallen zijner bestrijders, terwijl de Polemiek aanvallenderwijze tewerkgaat en afwijkende, kettersche gevoelens, die het Christelijk geloof in gevaar brengen, bestrijdt. Beide vakken zijn theoretisch en practisch niet te scheiden. De Apologetiek wijst eigenlijk de theorie van de verdediging aan.

Dr. A. Kuyper (III, bl. 458) neemt dit onderscheid tusschen

Apologie en Apologetiek aan, dat de eerste zou zijn de practische, populaire verdediging van het Christelijk geloof tegenover den overmoed der machthebbers en uitgelokt door den nood van het oogenblik, die geheel buiten het theologisch gebied zou kunnen omgaan en zich geheel op juridisch gebied bewegen, terwijl de laatste zou zijn eene theologische wetenschap, die zich uitsluitend in theologicis beweegt en alzoo zich steeds tot volvoering van hare taak opmaakt, wanneer het theologisch erf bedreigd blijkt. Een soortgelijk onderscheid maakt ook H. Kihn (Encyklopädie, 1892, S. 392).

De eerste proeven, om eene theorie van de Apologie te geven, dateeren uit den strijd met het Deïsme. Vgl. Chr. Wolf, Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae (acta eruditorum, 1707). Voor ons doel is onverschillig, of wij de Apologetiek tot het wijsgeerig deel (zie Heinrici, Hagenbach-M. Reischle) òf tot het practisch deel brengen (zie Doedes). Wij verdedigen de stelling, dat bij de Apologetiek practische, geen zuiver wetenschappelijke belangen den doorslag geven en aldus dit vak niet tot onze Encyclopedie behoort. Hagenbach zegt zeer eigenaardig: „Apologetik und Polemik sind die beiden Pole, an denen sich der elektrische Strom, der durch die Dogmatik geht, hier positiv, dort negativ entladet" (S. 399). Dat practisch belang kenmerkt reeds de eerste apologiën uit den tijd van Hadrianus en de Antonijnen, toen het Christelijk geloof tegen den wantrouwenden staat verdedigd moest worden. Apologeten uit den oud-Christelijken tijd zijn de schrijvers van den brief aan Diognetus, Quadratus, Aristides, Justinus Martyr, Athenagoras, Theophilus van Antiochië, Tertullianus, Tatianus, Clemens Alexandrinus, Origenes, Minucius Felix, Cyprianus, Arnobius, Lactantius. De apologeten wezen er op, dat het Christendom uit zedelijk en godsdienstig oogpunt boven het heidendom staat. De Oud-Testamentische voorspellingen waren in Chrisus vervuld. Het Christendom was de echte wijsbegeerte. De wetenschappelijke verdediging van het Christendom werd noodig, toen het langs wetenschappelijken weg aangevallen werd, o. a. door Celsus, wiens *Λόγος ἀληθής* verloren gegaan is, maar uit de bestrijding van Origenes is op te delven, door Porphyrius, Hierocles en Julianus. Hetzij men apologetische

werken ter hand neme van Grotius (De veritate religionis christianae, 1627), van R. Cudworth (The true intellectual systeme of the universe, 1678, in het Latijn vertaald door L. Mosheim, 1773), van B. Pascal (Pensées, 1669) of van Leibniz (Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1710), het zijn practische overwegingen, die daarbij domineeren. Aanvallen tegen het Christelijk geloof of zijne wereldbeschouwing moesten worden afgeslagen. De Apologetiek is geen vak met een bepaald afgebakend terrein, met vaste grenzen, maar de stof moet haar door de bestrijders worden gegeven. Was er geen aanval, dan zou ook geen tegenspraak zich laten hooren. Schrijft men eene apologie, dan moet men niet alleen den Christelijken godsdienst verdedigen, maar hem ook aanprijzen.

2. Wie als apologeet optreedt, moet zich van de waarheid doordringen, dat hij in zijne verdediging hoofdzaak en bijzaak wel van elkander onderscheide en bovenal, dat hij door kwalijk geplaatsten ijver nooit verdedige wat niet te verdedigen valt. Anders doet hij de zaak, welke hij voorstaat, meer kwaad dan goed. Van hoog gewicht is het geven van eene zuivere, op wetenschappelijke gronden rustende Bijbelbeschouwing. Men prente deze eenvoudige waarheid diep in het hart, dat de Bijbel geen handboek is van zoölogie of botanie of astronomie, maar een boek des geloofs. Men wake tegen de groote verwarring van Gods woord en Bijbel, die zooveel misverstand in de wereld gebracht heeft! Men vinde niet iets mooi of zedelijk goed, omdat het in den Bijbel staat! Zucht naar objectiviteit en vastheid leide er ons nooit toe, om van den regel af te wijken, dat het schoone aan den maatstaf der aesthetica en het zedelijk goede aan den maatstaf der zedelijkheid afgemeten moet worden. Ook zorge men goed te kennen wat men bestrijdt! Wie het Christendom b. v. tegen het Darwinisme verdedigen zal, mag wel eerst goed weten, wat het Darwinisme is. Anders maakt hij zich belachelijk. Bovenal beginne men met aan zijne tegenstanders toe te geven wat toegegeven kan worden. Dan staat men vast in zijne schoenen. De Christelijke Theologie heeft wel eens kunnen zeggen: „Heer! behoed mij voor mijne vrienden! Tegen mijne vijanden zal ik mijzelve beschermen." Men onderscheide scherp het terrein van weten en gelooven!

De apologeet moet er ook wel op bedacht zijn toe te zien,

of men bij bestrijding met eene bestrijding van het Christelijk geloof te maken heeft. Niet ieder, die eenen bepaalden vorm van de Christelijke geloofswaarheid bestreed, had het daarom op het Christendom gemunt. Niet ieder, die enkele Christenen aan de kaak stelde, was daarom afkeerig van den Christus en het door Hem gepredikte evangelie. Bovenal verwachte men geen te groote resultaten van zijne verdediging! Door verstandelijke redeneeringen wordt geen bestrijding van het Christendom overwonnen. Hoogstens wordt door een kunstig in elkander gezet betoog de tegenstander voor een oogenblik gebracht „ad terminos non loqui", maar straks vindt hij andere wapenen. Wie niet wil gelooven, laat zich niet overtuigen. Het geloof evenals het ongeloof is eene zaak van den wil. Zeide niet Jezus bij Joh. (5 : 40): „Gij wilt tot Mij niet komen, om het leven te hebben?" Gelukkig, dat de waarheid niet ons noodig heeft, maar wij wel haar. De waarheid verdedigt zichzelve en spreekt voor zichzelve. Vgl. desverkiezend wat ik schreef „Stemmen voor waarheid en vrede", 1899, bl. 973—993 over „JUSTINUS MARTYR als apologeet."

3. De wijsbegeerte van den godsdienst, die hare stof ontvangt van de geschiedenis der godsdiensten en die het verschijnsel van den godsdienst wijsgeerig tracht te verklaren, is wel een vak, dat door den Christen-theoloog beoefend moet worden, maar door haar zuiver wijsgeerig karakter staat zij buiten de Encyclopedie der Christelijke Theologie. Er is eene wijsbegeerte van het recht, van de natuur, van den godsdienst, maar al deze philosophiën zijn niets dan vertakkingen of onderdeelen van de ééne wijsbegeerte. Ons psychisch leven uit zich op intellectueele, ethische, aesthetische en religieuze wijze. De taak nu der wijsbegeerte van den godsdienst is, om zooveel mogelijk het wezen van den godsdienst te verklaren, zijnen oorsprong te schetsen, zijnen invloed en zijne openbaringsvormen te teekenen. Ook zal zij het verband doen kennen tusschen het verschijnsel van den godsdienst en de overige verschijnselen van het psychische leven en eindelijk wil zij ons eenen blik geven op de geschiedenis der godsdiensten, door deze bij het licht der idee van den godsdienst te beschouwen.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01125 7294